# شرح الحلقة الثانية

## من كتاب دروس في علم الأصول



### الجزء الأول

فلاح دوخي الخاقاني



# شرح الحلقة الثانية

## من كتاب دروس في علم الأصول

فلاح عبد الحسن الدوخي

العنوان.......................................شرح الحلقة الثانية
تأليف...............................د. فلاح عبد الحسن الدوخي
الطبعة.................................. الأولى ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م
الناشر........... مؤسسة ولي عصر للدراسات الإسلامية/ إيران
العدد................................................ ١٠٠٠ نسخة
الترقيم الدولي.......................ISBN 978-992-2206-64-6


بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرس الموضوعات


.................................................................................. ٣
فهرس الموضوعات............................................................ ٥
مقدمة.......................................................................... ٢١
خصائص هذا الكتاب ....................................................... ٢٢
تعريف علم الأصول ........................................................ ٢٥
الشرح ......................................................................... ٢٦
التعريف المختار.............................................................. ٢٨
توضيح المفردات ............................................................ ٢٩
موضوع علم الأصول ....................................................... ٣١
الشرح ......................................................................... ٣١
بيان موضوع علم الأصول................................................. ٣٣
الشرح ......................................................................... ٣٤
توضيح المفردات ............................................................ ٣٥
فائدة علم الأصول............................................................ ٣٧
الشرح ......................................................................... ٣٨
الحكم الشرعي وتقسيمه .................................................. ٤١
الشرح ......................................................................... ٤١
مبادئ الحكم التكليفي ..................................................... ٤٢
الشرح ......................................................................... ٤٢
المرحلة الثبوتية للحكم...................................................... ٤٣
الشرح ......................................................................... ٤٣

مرحلة الإثبات ........ ٤٤
الشرح ........ ٤٥
توضيح المفردات ........ ٤٥
مبادئ الحكم ........ ٤٧
الشرح ........ ٤٨
توضيح المفردات ........ ٤٩
التضاد بين الأحكام التكليفية ........ ٤٩
الشرح ........ ٤٩
توضيح المفردات ........ ٥٠
شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة........ ٥٣
الشرح ........ ٥٣
الحكم الواقعي والحكم الظاهري ........ ٥٥
الشرح ........ ٥٥
الأمارات والأصول ........ ٥٩
أقسام الحكم الظاهري........ ٥٩
القسم الأول: الأمارات ........ ٥٩
الشرح ........ ٥٩
تنبيه ........ ٦١
القسم الثاني: الأصول العملية ........ ٦١
الشرح ........ ٦٢
توضيح المفردات ........ ٦٣
اجتماع الحكم الواقعي والظاهري ........ ٦٥
الشرح ........ ٦٥

القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام ........................................ ٦٧
الشرح ........................................................................ ٦٧
تنويع البحث .................................................................. ٦٨
الشرح ........................................................................ ٧٠
حجية القطع ................................................................... ٧٣
الشرح ........................................................................ ٧٤
مناقشة الرأي المشهور في حجية القطع ............................................ ٧٥
الشرح ........................................................................ ٧٥
الحجيّة تابعة للقطع بتكليف المولى ................................................ ٧٧
الشرح ........................................................................ ٧٧
معذريّة القطع ................................................................. ٨٠
الشرح ........................................................................ ٨١
توضيح المفردات ............................................................... ٨٣
التجرّي ....................................................................... ٨٥
الشرح ........................................................................ ٨٥
المتجرّي يستحق العقاب ......................................................... ٨٦
الشرح ........................................................................ ٨٦
العلم الإجمالي ................................................................. ٨٩
الشرح ........................................................................ ٨٩
الفرق بين منجزية القطع التفصيلي والإجمالي ........................................ ٩٠
الشرح ........................................................................ ٩١
القطع الطريقيّ والموضوعي ....................................................... ٩٥
القطع الطريقي ................................................................. ٩٥

الشرح ........ ٩٥
القطع الموضوعي ........ ٩٦
الشرح ........ ٩٦
توضيح المفردات ........ ٩٨
الطريقيّة والموضوعية لقطع واحد ........ ٩٨
الشرح ........ ٩٨
جواز الإسناد إلى المولى ........ ٩٩
الشرح ........ ٩٩
تلخيص ومقارنة ........ ١٠٠
الشرح ........ ١٠١
الأدلّة ........ ١٠٣
تحديد المنهج في الأدلّة والأصول ........ ١٠٣
الشرح ........ ١٠٣
اختلاف وظيفة الأدلّة المُحرِزة عن الأصول العملية ........ ١٠٤
الشرح ........ ١٠٥
المنهج على مسلك حقّ الطاعة ........ ١٠٦
الشرح ........ ١٠٦
بعض الحالات التي ترتفع معها أصالة الاشتغال ........ ١٠٧
الحالة الأولى: حصول دليل قطعي على نفي التكليف ........ ١٠٧
الشرح ........ ١٠٧
الحالة الثانية: حصول دليل قطعي على ثبوت التكليف ........ ١٠٨
الشرح ........ ١٠٨
الحالة الثالثة: حصول القطع بترخيص ظاهري ........ ١٠٨

الشرح ............ ١٠٩
الحالة الرابعة: حصول القطع باحتياط ظاهري ............ ١١٠
الشرح ............ ١١٠
فائدة المنجّزيّة والمعذّريّة الشرعيّة ............ ١١٠
الهدف من هذا البحث ............ ١١١
الشرح ............ ١١٢
المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان ............ ١١٢
الشرح ............ ١١٣
بعض حالات رفع يد الفقيه بناء على البراءة العقلية ............ ١١٣
الحالة الأولى ............ ١١٤
الشرح ............ ١١٤
الحالة الثانية ............ ١١٤
الشرح ............ ١١٤
الحالة الثالثة ............ ١١٤
الشرح ............ ١١٥
الحالة الرابعة ............ ١١٥
الشرح ............ ١١٥
الأدلّة المُحْرِزَة ............ ١١٧
تمهيد ............ ١١٧
تقسيم البحث في الأدلّة المُحرِزة ............ ١١٧
الشرح ............ ١١٨
الأصل عند الشكّ في الحجيّة ............ ١٢٠
الشرح ............ ١٢١

توضيح المفردات ........ ١٢٢
مقدار ما يثبت بالأدلة المُحرِزة ........ ١٢٣
الشرح ........ ١٢٣
هنا حالتان ........ ١٢٤
الحالة الأولى ........ ١٢٤
الشرح ........ ١٢٥
الحالة الثانية ........ ١٢٥
الشرح ........ ١٢٦
اتجاهان في تبعية الدلالة الالتزامية ........ ١٢٧
الاتجاه الأول للمشهور ........ ١٢٧
الشرح ........ ١٢٨
الاتجاه الثاني للسيد الخوئي ........ ١٢٨
الشرح ........ ١٢٩
الاتجاه الأول هو الصحيح ........ ١٢٩
الشرح ........ ١٣٠
تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية ........ ١٣١
الشرح ........ ١٣٢
التبعية تتوقف على القول بالارتباط بين الدلالتين ........ ١٣٣
الشرح ........ ١٣٤
الاستدلال على الارتباط بين الحجيتين ........ ١٣٤
الدليل الأول على الارتباط والتبعية ........ ١٣٤
الشرح ........ ١٣٥
الدليل الثاني على الارتباط والتبعية ........ ١٣٦

الشرح ........................................................................ ١٣٧
وفاءُ الدليل بدور القطع الموضوعي ................................................ ١٣٨
الشرح ........................................................................ ١٣٨
الأمارة ووفائها عن القطع الموضوعي ............................................... ١٤٠
الشرح ........................................................................ ١٤٢
إثبات الدليل لجواز الإسناد ...................................................... ١٤٣
الشرح ........................................................................ ١٤٤
الأدلّة المُحرِزة ................................................................ ١٤٧
الدليل الشرعيّ اللفظيّ .......................................................... ١٤٧
تمهيد ........................................................................ ١٤٧
الشرح ........................................................................ ١٤٧
الظهور التصوّريّ والظهور التصديقي ............................................... ١٤٨
الشرح ........................................................................ ١٤٩
الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة ............................................... ١٥٠
الشرح ........................................................................ ١٥١
الفرق بين مسلك التعهد ومسلك الاعتبار ........................................... ١٥٤
الشرح ........................................................................ ١٥٥
إيرادان على مسلك التعهد ....................................................... ١٥٦
الإيراد الأول .................................................................. ١٥٦
الشرح ........................................................................ ١٥٦
الإيراد الثاني .................................................................. ١٥٧
الشرح ........................................................................ ١٥٧
التحقيق في المسألة ............................................................. ١٥٨

الشرح ........ ١٥٩
توضيح المفردات ........ ١٦٠
الوضع التعيينيّ والتعيّني ........ ١٦٠
الشرح ........ ١٦١
توضيح المفردات ........ ١٦٢
إشكال على الوضع التعيّني ........ ١٦٢
الشرح ........ ١٦٣
توقّف الوضع على تصوّر المعنى ........ ١٦٤
الشرح ........ ١٦٤
شرط تصور المعنى في الوضع له ثلاث حالات ........ ١٦٥
الشرح ........ ١٦٥
الوضع الخاص والمعنى العام ........ ١٦٦
الشرح ........ ١٦٧
توقّف الوضع على تصوّر اللفظ ........ ١٦٧
الشرح ........ ١٦٨
المجاز ........ ١٦٩
الشرح ........ ١٧٠
توضيح المفردات ........ ١٧٤
علامات الحقيقة والمجاز ........ ١٧٥
الشرح ........ ١٧٥
أولاً: علامة التبادر ........ ١٧٥
الشرح ........ ١٧٦
ثانيا: علامة صحّة الحمل ........ ١٧٩

الشرح ........ ١٧٩
العلامة الثالثة: الاطّراد ........ ١٨٣
الشرح ........ ١٨٣
تحويل المجاز إلى حقيقة ........ ١٨٤
الشرح ........ ١٨٥
توضيح المفردات ........ ١٨٦
استعمال اللفظ وإرادة الخاصّ ........ ١٨٧
الشرح ........ ١٨٧
الاشتراك والترادف ........ ١٨٨
إمكان الاشتراك والترادف والحكمة منهما ........ ١٨٨
الشرح ........ ١٨٩
إشكال الاشتراك والترادف على مسلك التعهد ........ ١٩٠
الامتناع على مسلك التعهد ........ ١٩٠
الشرح ........ ١٩٠
امتناع الترادف على مسلك التعهد ........ ١٩١
الشرح ........ ١٩١
حل الإشكال ........ ١٩٢
الشرح ........ ١٩٢
تصنيف اللغة ........ ١٩٥
الشرح ........ ١٩٦
الفرق بين المعنى الإسمي والحرفي ........ ١٩٩
الشرح ........ ١٩٩
إيجادية المعاني الحرفية ........ ١٩٩

الشرح ........ ٢٠٠
بطلان معنى الإيجادية للحرف ........ ٢٠١
الشرح ........ ٢٠٢
المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها ........ ٢٠٢
الشرح ........ ٢٠٣
تنوّع المدلول التصديقيّ ........ ٢٠٥
الشرح ........ ٢٠٦
المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة ........ ٢٠٨
الشرح ........ ٢٠٩
الدلالات الخاصّة والمشتركة ........ ٢١٣
الشرح ........ ٢١٣
دلالة الأمر والنهي ........ ٢١٤
أولاً: دلالة مادة الأمر ........ ٢١٤
الشرح ........ ٢١٥
مادة الأمر تدل على الوجوب ........ ٢١٦
الشرح ........ ٢١٦
توضيح المفردات ........ ٢١٨
ثانيًا: دلالة صيغة الأمر ........ ٢١٨
الشرح ........ ٢١٩
المدلول التصديقي لصيغة الأمر ........ ٢٢٠
الشرح ........ ٢٢١
ظاهر المدلول التصديقي لصيغة الأمر ........ ٢٢٢
الشرح ........ ٢٢٣

استعمال الصيغة في الأمر الإرشادي ........ ٢٢٤
الشرح ........ ٢٢٤
الأوامر والنواهي الإرشادية ........ ٢٢٥
ظهور صيغة الأمر في الطلب الوجوبي ........ ٢٢٦
الشرح ........ ٢٢٧
إفادة الطلب بغير صيغة فعل الأمر ........ ٢٢٧
الشرح ........ ٢٢٨
دلالات أخرى لمادة الأمر وصيغته ........ ٢٢٨
١. الدلالة على نفي الحرمة عقيب التحريم ........ ٢٢٨
الشرح ........ ٢٢٩
توضيح المفردات ........ ٢٣٠
٢. الدلالة على وجوب القضاء خارج الوقت ........ ٢٣٠
الشرح ........ ٢٣١
٣. دلالة الأمر بالأمر بالشيء على الأمر به ........ ٢٣٢
الشرح ........ ٢٣٣
مادة النهي وصيغته ........ ٢٣٣
الشرح ........ ٢٣٤
خلاف في مفاد النهي هل طلب الترك أو الكف ........ ٢٣٤
الشرح ........ ٢٣٥
دلالة النهي على التحريم ........ ٢٣٦
الشرح ........ ٢٣٦
توضيح المفردات ........ ٢٣٧
الاحتراز في القُيود ........ ٢٣٩

الشرح ........ ٢٤٠
الإطلاق ........ ٢٤٥
تعريف الإطلاق والتقييد ........ ٢٤٥
الشرح ........ ٢٤٥
المعنى الموضوع له لفظ "إنسان" وما شابهه ........ ٢٤٦
الشرح ........ ٢٤٨
قرينة الحكمة ........ ٢٥٠
الشرح ........ ٢٥١
اعتراض على قرينة الحكمة وجوابه ........ ٢٥٣
الشرح ........ ٢٥٣
الجواب عن الاعتراض ........ ٢٥٤
الشرح ........ ٢٥٥
توضيح المفردات ........ ٢٥٦
الفرق بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وبدلالة الوضع ........ ٢٥٧
الشرح ........ ٢٥٨
الفارق بين قرينة الحكمة وقاعدة احترازية القيود ........ ٢٥٩
أنحاء الإطلاق ........ ٢٦٠
الشرح ........ ٢٦٠
الإطلاق في المعاني الحرفيّة ........ ٢٦٣
الشرح ........ ٢٦٣
التقابل بين الإطلاق والتقييد ........ ٢٦٤
الشرح ........ ٢٦٥
أقسام التقابل بين الإطلاق والتقييد ........ ٢٦٥

الشرح ..... ٢٦٦
التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين ..... ٢٦٦
الشرح ..... ٢٦٧
التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين ..... ٢٦٨
الشرح ..... ٢٦٨
الحالات المختلفة لاسم الجنس ..... ٢٦٩
الشرح ..... ٢٧٠
الانصراف ..... ٢٧٤
الشرح ..... ٢٧٥
الإطلاق المقاميّ ..... ٢٧٧
الشرح ..... ٢٧٩
بعض التطبيقات لقرينة الحكمة ..... ٢٨٢
الشرح ..... ٢٨٣
العموم ..... ٢٨٥
**تعريف** العموم ..... ٢٨٥
الشرح ..... ٢٨٥
أسماء العدد والعموم ..... ٢٨٦
الشرح ..... ٢٨٦
توضيح المفردات ..... ٢٨٧
أدوات العموم ونحو دلالتها ..... ٢٨٧
الشرح ..... ٢٨٩
دلالة الجمع المعرَّف باللام ..... ٢٩١
الشرح ..... ٢٩٢

البحث يقع في مرحلتين.................................................. ٢٩٢
المرحلة الأولى في تصوير الدلالة ثبوتا .................................... ٢٩٢
الشرح ........................................................................ ٢٩٢
المرحلة الثانية في حال الدلالة على العموم إثباتا.......................... ٢٩٤
دعويان على دلالة اللام على العموم ....................................... ٢٩٤
الشرح ........................................................................ ٢٩٥
الاعتراض على كلا الدعويين .............................................. ٢٩٦
الشرح ........................................................................ ٢٩٧
المفاهيم....................................................................... ٢٩٨
تعريف المفهوم................................................................ ٢٩٨
الشرح ........................................................................ ٢٩٩
انتفاء طبيعي الحكم .......................................................... ٣٠١
الشرح ........................................................................ ٣٠٢
ضابط المفهوم................................................................. ٣٠٤
المفهوم يتوقف على ركنين .................................................. ٣٠٤
الشرح ........................................................................ ٣٠٤
ملاحظتان على الركن الأول للمفهوم ...................................... ٣٠٦
الشرح ........................................................................ ٣٠٧
مفهوم الشرط ................................................................. ٣٠٩
الشرح ........................................................................ ٣١٠
إشكال على أنّ أداة الشرط تفيد الانحصار لغةً.............................. ٣١١
الشرح ........................................................................ ٣١٢
دعوى أن الانحصار مستفاد من الإطلاق.................................... ٣١٣

الشرح ........ ٣١٣
الشرط المسوق لتحقيق الموضوع ........ ٣١٥
الشرح ........ ٣١٥
مفهوم الوصف ........ ٣١٧
الشرح ........ ٣١٧
البيان الأول لثبوت مفهوم الوصف ........ ٣١٧
الشرح ........ ٣١٧
إشكال على البيان الأول ........ ٣١٨
الشرح ........ ٣١٨
البيان الثاني لثبوت مفهوم الوصف ........ ٣١٩
الشرح ........ ٣٢٠
أنواع الوصف ........ ٣٢٣
الشرح ........ ٣٢٣
جمل الغاية والاستثناء ........ ٣٢٤
الشرح ........ ٣٢٥
التطابق بين الدلالات ........ ٣٢٩
الشرح ........ ٣٣١
مناسبات الحكم والموضوع ........ ٣٣٤
الشرح ........ ٣٣٥
إثبات المِلاك بالدليل ........ ٣٣٧
الشرح ........ ٣٣٨
الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ ........ ٣٤١
الشرح ........ ٣٤١

دلالة الفعل ........ ٣٤١
الشرح ........ ٣٤٢
اعتراض عام في المقام ........ ٣٤٣
الشرح ........ ٣٤٤
جواب الاعتراض ........ ٣٤٤
الشرح ........ ٣٤٥
دلالة السكوت والتقرير ........ ٣٤٥
الشرح ........ ٣٤٥
أساس دلالة السكوت على الإمضاء ........ ٣٤٦
الشرح ........ ٣٤٦
الأساس العقلي ........ ٣٤٦
الشرح ........ ٣٤٧
الأساس الاستظهاري ........ ٣٤٩
الشرح ........ ٣٤٩
السيرة ........ ٣٤٩
الشرح ........ ٣٥٠
توضيح المفردات ........ ٣٥٢
توهم أن السيرة المتأخرة معاصرة للمعصوم ........ ٣٥٢
الشرح ........ ٣٥٣

## مقدمة

كنت ولا زلت أعتقد أن كتاب "دروس في علم الأصول" في حلقته الثانية، للمرحوم الشهيد محمد باقر الصدر يمثل تحولاً مهماً في فكر الطالب الحوزوي، بما يحتويه الكتاب من غزارة في المادة الأصولية ومنهجية جيدة، وأن هذا التحول يتوقف على الإدراك الصحيح الكامل لمادة الكتاب؛ إدراكاً دقيقاً معمّقاً قادراً على التوصل للنكات الواقعية التي يطرحها مؤلف الكتاب رحمه الله. بيد أن سبيل هذا الإدراك كان يعتريه كثيرٌ من العقبات؛ برغم منهجية الكتاب التي راعى فيها المؤلف اللغة السهلة وبصياغات منتقاة بشكل دقيق وهادف؛ قياساً بغيره من الكتب الأصولية؛ وبرغم استعراض المادة بأسلوب رائع يبتعد عن التعقيد، إلّا أنّ كثيراً من عباراته اختزلت مطالب عميقة وواسعة؛ وهذا يتطلب ممن يتولى شرح المادة أن يكون ذا قدرة فائقة في الإلمام بالمطالب المختزلة التي قد يجدها في ثنايا بحوث الخارج؛ التي قد يستلزم أحياناً مراجعة صفحات كثيرة جداً من تلك البحوث؛ لإدراك حقيقة المطلب في هذه الحلقة.

إن مادة الحلقة الثانية الأصولية لم تكن بالسهلة كما هي الحلقة الأولى، نعم بعض المطالب فيها كان ميّسراً فهمُه مع قليل من المشقة والجهد في التتبع، وقد كانت ثمة محاولات جادة لتذليل تلك العقبات من قبل بعض العلماء والفضلاء في الحوزة العلمية؛ فخرجت بعض الشروح التي سهلت للطالب دراسة الكتاب وفهمه، لكن تلك الشروح تركت ثغرات واضحة وعجزت عن إشباعها بما يتفق مع صعوبتها، هذه الثغرات طالما كانت مثار استفهام الطلبة، وأخال أن سبب عدم ملء هذه الفراغات هو أن هؤلاء الفضلاء لم يكونوا من تلامذة المؤلف أو

كانوا كذلك لكن لم يكن الوقت متاحاً لهم لإكمال دورة أصولية كاملة ليدركوا كلّ المادة التي صاغها المؤلف بقلمه وبعباراته.

وأرى أن أتقدم بالشكر والعرفان لكل أصحاب تلك المحاولات؛ وأسأل الله تعالى أن يتقبل منهم بأحسن القبول؛ لما قدموه خدمةً للعلم وطلابه.

لقد كنت منذ وقتٍ مبكّر أفكّر في تدوين شرح لهذا الكتاب يفكّك جميع عباراته، ويوضح أهداف بحوثه ويقدم بياناً وافياً ينفذ للقلب والذهن ويترسخ فيهما، أي أنني كنت أطمح أن يتحقق في الشرح عدة مستويات معرفية بحسب تصنيف (بلوم) المشهور للمعرفة، لا الاقتصار على مستوى التذكر والفهم، بل يتجاوز ذلك لمستوى التطبيق والتحليل والتقويم؛ بحيث يتمكن الطالب بعد انتهاء مادة الحلقة من تقييم الآراء بما أتاحه له الكتاب من معطيات.

وقد استفدت من تجربتي التدريسية لمادة الحلقات الثلاث طيلة ١٦سنة تقريباً في أن أشخّص أو أقترب من تشخيص حاجة الطالب المعرفية في هذه المادة، وأن أسعى لشرح ما يصعب فهمه بكثير من التوضيح والأمثلة؛ فخرج هذا الجزء الأول؛ آملاً أن أكون قد حققت ما كنت أطمح له.

### خصائص هذا الكتاب

- منهج الشرح هو المقطعي، فالكتاب يتضمن متن كتاب الحلقة الثانية لكن على نحو المقاطع.
- يبتعد الشرح عن التعقيد قدر الإمكان، ويتعزز بكثير من الأمثلة التطبيقية.

- الشرح مزيج من الأفكار المدونة وفقاً لما يراه المصنف، وجاءت منتزعة من تقريرات بحوث الخارج الأصولية له، لأبرز تلامذته؛ السيد كاظم الحائري والسيد محمود الهاشمي والشيخ حسن عبد الساتر، وكان الأخير أكثر مقاربة لمتن الحلقة ونكاتها الدقيقة.
- قد يجد الطالب في بعض الأحيان الشرح مكرراً بأكثر من طريقة، بغية مراعاة كل مستويات الطلبة في مستوى مرحلة الحلقة الثانية.
- في نهاية توضيح المطلب، سيجد الطالب شرحاً لبعض المفردات الغامضة.
- قد يجد الطالب أحياناً التعرض لبعض المطالب التي لم يدرجها المصنف ضمن الحلقة الثانية، ولكن وجدنا أن إدراجها مع الاختصار مفيد لتهيئة ذهن الطالب.

وأسأل الله تعالى أن يتقبّل هذا العمل المتواضع بقبولٍ حسنٍ إنه سميع الدعاء.

### تعريف علم الأصول

«يُعرّفُ علمُ الأصول عادةً بأنه: العلمُ بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي. وتوضيح ذلك: إن الفقيه في استنباطه مثلاً للحكم بوجوب ردّ التحية من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ يستعين بظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجية الظهور. فهاتان قاعدتان ممهدتان لاستنباط الحكم الشرعي بوجوب رد التحية.

وقد يلاحظ على التعريف: أن تقييد القاعدة بوصف التمهيد، يعني أنها تكتسب أصوليتها من تمهيدها وتدوينها لغرض الاستنباط، مع أننا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعي الذي بموجبه يُدوّن علماء الأصول في علمهم هذه المسألة دون تلك؛ ولهذا قد تُحذف كلمةُ التمهيد، ويقال: إنه العلمُ بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط؛ ولكن يبقى هناك اعتراض أهم، وهو أنه لا يحقق الضابط المطلوب، لأنّ مسائل اللغة كظهور كلمة الصعيد تقع في طريق الاستنباط أيضاً؛ ولهذا كان الأولى تعريف علم الأصول بأنه: العلمُ بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط. ونقصد بالاشتراك: صلاحية العنصر للدخول في استنباط حكم أي مورد من الموارد التي يتصدى الفقيه لاستنباط حكمها، مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فإنه قابل لأنّ يُستنبط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم، وهكذا.

وبهذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة الصعيد عن علم الأصول؛ لأنها عنصر خاص، لا يصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلق بمادة الصعيد».

**الشرح**

تعارف بين المحققين أن يبحثوا في مقدمات أي علم يُراد بحثه وتدوينه؛ تمهيداً للدخول في مسائله، ولهذا استبقوا البحث في علم الأصول؛ وفقاً لعادتهم، البحث في مقدمات هذا العلم، ومن جملة هذه المقدمات أمور، منها: تعريف علم الأصول، وتحديد موضوعه وتقسيمات مباحثه.

أمّا البحث في تعريف علم الأصول؛ فقد وقع خلافٌ بين العلماء في إبراز تعريف جامع مانع لمسائل هذا العلم؛ وذلك لأنّ عملية الاستنباط التي يمارسها الفقيه، تعتمد على مقدمات كثيرة ومتنوعة في طبيعتها، بحيث ينبغي على الفقيه أن يكون على علم بنتائجها في رتبة سابقة على ممارسته الاستنباط؛ لكي يوظّفها في عملية الاستنباط الفقهي لاحقاً؛ ويحصّل الحجة على الحكم الشرعي.

وهذه المقدمات التي لها دخل في عملية الاستنباط متنوعة كما قلنا، كما أنها مختلفة في مصادرها التي تؤخذ منها، فثمة مقدمات قد تُطلب من علم الحديث، كما لو احتاج الفقيه إلى رواية خاصة ليستنبط منها حكماً شرعياً، فهو بحاجة لمعرفة الصحيح والضعيف من الحديث، والمتكفل بذلك هو علم الحديث وكتبه.

وهنالك مقدمات تُطلب من علوم اللغة فيما إذا احتاج إلى تحديد المعنى اللغوي لكلمة معينة ورد ذكرها في النص القرآني أو الروائي الذي توقفت عليه عملية الاستنباط. وهنالك مقدمات يتكفل بها علم الرجال، كما إذا احتاج الفقيه إلى إثبات وثاقة رجال رواية تنقل حكماً شرعياً. وهناك مقدمات يتكفل بها علم المنطق الذي يبين أساليب الاستدلال، ونحو ذلك.

بيد أن ثمّةَ مقدمات من نوع آخر أيضاً دخيلة في عملية الاستنباط وأكثر ارتباطاً بها، وهي المعبّر عنها بالمسائل الأصولية. وهذه المقدمات قد جمعها العلماء ودوّنوها في علم الأصول؛ لتساعد الفقيه في معرفة واستخراج الأحكام الشرعية؛ ومن هنا برز تساؤلٌ يتعلق بكيفية هذا الجمع، فهل كان عشوائياً من دون أي معيار وضابط، ووحدة في المضمون، أم كان بسبب وجود عنوان جمعها في إطار واحد، وميزها عن سائر المقدمات الرجالية واللغوية والمنطقية، ونحوها، التي يحتاج لها الفقيه، وبذلك استحقت هذه المسائل أن تُشكّل علماً مستقلاً؟

وعندئذٍ فكلُّ تعريف لعلم الأصول؛ ولكي يكون تعريفاً جامعاً مانعاً، لا بدّ أن يقوم على أساس إبراز فارق حقيقي بين مسائل هذا العلم وغيره من المقدمات التي ترتبط بنحو ما بعملية الاستنباط.

والتعريف المشهور لعلم الأصول أنه: "**العلمُ بالقواعد الممهدّة لاستنباط الحكم الشرعي**". هذا التعريف لم يسلم من جملة من الاعتراضات، منها: أنه ليس مانعاً من دخول مثل المسائل اللغوية والرجالية ونحوها، فهو شامل لها، مع أنها ليست أصولية؛ فلم يُبرز هذا التعريف ما به تتميز مسائل علم الأصول عن المقدمات الأخرى.

ولا يفيد الاستعانة بقيد "الممهدة" بدعوى أن المسائل الأصولية هي تلك المقدمات التي قد مُهدَّت لغرض الاستنباط خاصة، فيخرج ما لم يكن قد مهّد لذلك، وإنما مُهّد لأغراض أخرى كمسائل علم العربية ونحوها؛ فهذا القيد وإن استطاع معالجة الخلل في مانعية التعريف لكنه لا يعطي مائزاً حقيقياً لمسائل علم

الأصول؛ لأنّ المائز هنا إنّما ينتزع بعد تدوين العلماء لمسائل علم الأصول وجمعها.

وبتعبير أوضح: القواعد المُمَهَدَّة ـ بالفتح ـ تعني القواعد المُدَّونة، التي بحثها العلماء فعلاً ودوّنُوها وكتبوها؛ لتكون مما يستعين بها الفقيه في الاستنباط، فعنوان كونها "مُمَهَدَّة" أو مُهيَّأة أو مُدونَّة إنّما انتزع بعد التأليف لهذه المسائل، فكيف يصح أن يكون هذا العنوان مائزاً قبل التدوين عن غيره من المقدمات، بحيث يبرر اجتماع مسائل العلم فيه؟

ومن هنا ينبغي حذف كلمة "ممهدة"؛ ليكون التعريف: العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط. لكن هذا أيضاً لا يعالج الموقف من التعريف، ومن عدم مانعيته لشمول مثل المقدمات اللغوية مثل الحاجة إلى معرفة ظهور كلمة الصعيد، ونحوها.

### التعريف المختار

وحذراً من تلك الاعتراضات، يرى المصنف أن التعريف الصحيح هو القول بأن علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط. ومعنى الاشتراك هنا هو صلاحية العنصر لدخوله في موارد كثيرة من الاستنباط لأحكام متنوعة، فلا يقتصر على حكم خاص. مثلاً: إحدى مسائل علم الأصول المعروفة أن صيغة الأمر "صيغة افعل" من قبيل "صلّ" أو "صُمْ" ظاهرة في الطلب على نحو الوجوب لا الاستحباب، ولا على مجرد الطلب الأعم من الوجوب والاستحباب، فهذه المسألة تُعدّ عنصراً مشتركاً؛ وذلك لصلاحيتها في

أن تكون داخلة في استنباط أحكام كثيرة؛ كوجوب ا لصلاة ووجوب الصوم، وهكذا.

وبهذا التعريف تخرج المقدمات اللغوية والرجالية ونحوها؛ لأنها عناصر ذات طبيعة خاصة لا تحقق الاشتراك، فالاستعانة باللغة في فهم كلمة الصعيد مثلاً مختصة فقط بحكم التيمم، ولا يتعدى ذلك لغيره من الأحكام التي تفتقد في أدلتها لكلمة الصعيد.

## توضيح المفردات

قوله: ″**إن الفقيه في استنباطه مثلاً للحكم بوجوب ردّ التحية**... إلى قوله: **فهاتان قاعدتان ممهدتان لاستنباط الحكم الشرعي بوجوب رد التحية**″.

تتنوع طرق استنباط الأحكام الشرعية، فتارة تكون من قبيل التقنين وتارة من قبيل تطبيق الكليات على الفروع وهكذا، وفي مثال التحية، يكون من قبيل الأول، فيعمد الفقيه إلى استخراج الحكم من الآية القرآنية المباركة، مستعيناً بمقدمات منها: أولاً: أن صيغة افعل في كلمة الأمر: "فردوها" تدل بظهورها على الطلب الوجوبي، بمعنى أن قصد الوجوب هو المنسبق إلى الذهن عند تلفظها. وهذا مستفاد من علم الأصول، وثانياً: وهو مستفاد كذلك، أن هذا الظهور، وكل ظهور مورد اعتماد عند الشارع، فهو حجة، بمعنى كونه منجزاً ومعذراً ـ على ما سوف يأتي من معنى التنجيز والتعذير لاحقاً. فيشكل قياساً، مفاده: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، فكلمة "ردّوها" تدلُّ على وجوب الردّ بظهورها، وكل ظهور حجة، إذن يجب ردّ التحية شرعاً.

قوله: "**الممهدة**": معنى التمهيد لغة: البسط والتوطئة والتهيؤ. في الصحاح للجوهري: "وقد مهدت الفراش مهداً: بسطته، ووطأته. وتمهيد الأمور: تسويتها وإصلاحها: وتمهيد العذر: بسطه وقبوله، ومهّد لنفسه خيراً، وامتهده: هيأه وتوطأه، ومنه قوله تعالى: فلأنفسهم يمهدون". وعلى هذا يكون معنى القواعد الممهدة بمعنى التي هُيئت وأعدت. لا بمعنى التي من شأنها أن تكون مهيئة" بضم الميم وكسر الهاء" فهذا المعنى لا يصلح؛ لأنّ يرفع الإشكال في عدم المانعية، فلو كان كذلك سوف يكون التعريف: العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط، وهو كما ترى غير مانع.

قوله: "**الضابط الموضوعي**": أي المعيار والمائز الحقيقي.

## موضوع علم الأصول

**«يذكر لكل علم موضوعٌ عادةً، ويُراد به ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله، وينصبُّ البحث في المسائل على أحوال ذلك الموضوع وشؤونه، كالكلمة العربية بالنسبة إلى النحو مثلاً، وعلى هذا الأساس حاول علماء الأصول تحديد موضوع لعلم الأصول، فذكر المتقدمون منهم أن موضوعه هو: الأدلّة الأربعة: " الكتاب والسنّة والإجماع والعقل".**

**واُعترض على ذلك: بأن الأدلّة الأربعة ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعاً، فمسائل الاستلزامات مثلاً موضوعها الحكم؛ إذ يقال مثلاً: إن الحكم بالوجوب على شيء هل يستلزم تحريم ضده أو لا؟ ومسائل حجية الأمارات الظنية كثيراً ما يكون موضوعها الذي يُبحث عن حجيته شيئاً خارجاً عن الأدلّة الأربعة، كالشهرة وخبر الواحد، ومسائل الأصول العملية موضوعها الشكُّ في التكليف على أنحائه، وهو أجنبيٌّ عن الأدلّة الأربعة أيضاً؛ ولهذا ذكر جملةٌ من الأصوليين: أن علم الأصول ليس له موضوع واحد، وليس من الضروري أن يكون للعلم موضوعٌ واحدٌ جامعٌ بين موضوعات مسائله».**

## الشرح

في كلّ علم توجد مسائلُ كثيرةٌ ومختلفة، والمقصود بالمسألة: كلّ قضية اشتملت على موضوع ومحمول ونسبة بينهما، مثلاً: قولنا: "**زيد قائم**" هذا من المسائل، فـ "زيدٌ" هو الموضوع، و "قائمٌ" هو الذي حُمل عليه؛ فيكون محمولاً،

والنسبة بينهما تمثل ارتباط الموضوع بالمحمول التي تقوم به هيئة الجملة الخبرية، هذا الهيئة التي تمثل تقدم المبتدأ ثم إسناد الخبر له.

ولكلّ مسألة في أي علم موضوعٌ خاصٌ بها، وموضوعات كلّ هذه المسائل تندرج غالباً تحت عنوان جامع؛ يكون هو الموضوع العام للعلم؛ وتدور كلّ بحوث العلم حول هذا الموضوع وشؤونه وحالاته، كما في علم النحو مثلاً، فمع تنوع موضوعات مسائله، من قبيل الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب، والمضاف مجرور، وهكذا، إلا أنه يمكن تصور موضوع كلّي جامع تنصبُّ كلّ البحوث في اللغة العربية حوله، وهو الكلمة[1].

وعلى هذا الأساس حاول العلماء تحديد وبيان موضوع علم الأصول، وقد وقع خلاف بينهم في تشخيصه ولم يتفقوا على ذلك، بل ذهب بعضٌ إلى أنه لا حاجة لأن يكون لكل علم موضوعٌ، واستدل على امتناع ذلك.

والعلماء المتقدمون ذكروا أن موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، أي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، واعتُرض عليهم: أن هذه الأربعة لا تشكلُّ جامعاً لمختلف موضوعات مسائل علم الأصول، فثمة مسائل من قبيل الاستلزامات العقلية ـ التي سوف يأتي البحث عنها لاحقاً ـ لا يمكن أن يندرج موضوعها ضمن هذه الأربعة؛ فإنّ الموضوع فيها هو الحكم أو التكليف، فيقال: الحكم بالوجوب هل يستلزم تحريم ضده أم لا؟ مثلاً: الحكم بوجوب الصلاة

---

(١) وبهذا يتضح أن بحث (موضوع علم الأصول) يختلف عن بحث (تعريف علم الأصول)؛ فإنّ الثاني يكون البحث فيه عن تعريفٍ يجمع كلّ مسائل العلم بموضوعاتها ومحمولاتها، بينما في الأول يكون البحث عن خصوص موضوع محمولات مسائل العلم، فتنبه.

هل يستلزم حرمة النوم الذي لو تحقق سوف ينقضي وقتها وتفوت على المكلف؟ فهنا الحكم ليس كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا عقلاً. وكذلك في بعض مباحث الحجج، كما في مبحث الشهرة هل هي حجة أم لا؟ فهي ليست مصداقاً لأحد الأربعة، وأيضاً بحث خبر الواحد هل هو حجة أم لا؟ فهو مما لا ينطبق عليه أحد الأربعة، ولا يقال: إن عنوان السنة ينطبق عليه؛ فإن خبر الواحد حاك عن السنة لا أنه واقع السنّة. وكذلك في مبحث الأصول العملية، فإن الموضوع فيها هو شك المكلف، وهو أيضاً لا ينتمي للأربعة.

ونظراً لهذا التنوع في الموضوعات وصعوبة انتزاع موضوع جامع بينها؛ اتجه بعض العلماء إلى أن علم الأصول ليس له موضوع واحد، ولا ضرورة لأن يكون لكل علم موضوع واحد جامع لمسائله، بل يرى أن البرهان قائم على عدم وجود موضوع لكل علم، فلو لاحظنا علم الفقه مثلاً سوف نجد أن موضوعاته عبارة عن أمور مختلفة؛ بعضها جوهر من قبيل: "الدم نجس" وبعضها من مقولة الكيف المسموع من قبيل: "القراءة واجبة" وبعضها من الأمور العدمية من قبيل: "تروك الصوم والإحرام" ولا يمكن انتزاع عنوان حقيقي جامع بين الأمور الوجودية والعدمية.

### بيان موضوع علم الأصول

**«غير أن بالإمكان توجيه ما قيل أولاً من كونه الأدلّة هي الموضوع، مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلّة الأربعة؛ بأن نقول: إن موضوع علم الأصول هو كلّ ما يترقّب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليه، والبحث في كلّ مسألة أصولية، إنّما يتناول شيئاً**

**مما يُترقب أن يكون كذلك، ويتّجه إلى تحقيق دليليته، والاستدلال عليها إثباتاً ونفياً، فالبحث في حجية الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة، بحث في دليليتها، والبحث في أن الحكم بالوجوب على شيء، هل يستلزم تحريم ضده، بحث في دليلية الحكم بوجوب شيء على حرمة الضد، ومسائل الأصول العملية يُبحث فيها عن دليلية الشك وعدم البيان، على المعذرية، وهكذا. فصحَّ أن موضوع علم الأصول هو الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي، والبحث الأصولي يدور دائماً حول دليليتها».**

**الشرح**

ولكن الصحيح يمكن تصور موضوع جامع لمسائل علم الأصول، ويمكن توجيه ما قيل من أن الموضوع هو الأدلّة، لكن من دون تقييدها بالأربعة فقط، فقد مرّ في تعريف علم الأصول أنه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، فالموضوع هو كلّ ما يترقب منه أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية استخراج الحكم الشرعي والاستدلال عليه، وعندئذٍ عندما يُبحث في أي مسألة أصولية، فالبحث يتناول موضوعاً يترقب له أن يكون دليلاً، فعندما يتناول الأصولي موضوع الشهرة أو خبر الواحد مثلاً، فهو يبحث في موضوع يترقب منه أن يكون دليلاً، فقد تكون نتيجة البحث أن الشهرة أو خبر الواحد يعتبر دليلاً وحجة، أو قد لا يكون كذلك. وعندما يبحث في الاستلزامات العقلية، كالبحث عن الحكم بوجوب شيء هل يستلزم تحريم ضده، فهو أيضاً بحث فيما يترقب أن يكون دليلاً، فالأصولي يترقب في أن يكون التكليف بالوجوب لشيء دليلاً على تحريم الضد، وقد لا يصل إلى كونه دليلاً. وكذلك

البحث في الأصول العملية، فعندما يتناول الأصولي موضوع شك المكلف، فهو يترقب منه أن يكون دليلاً على المعذرية، وهكذا.

### توضيح المفردات

قوله: (**عن دليلية الشك وعدم البيان**): عدم البيان تفسير للشك، فإن حال المكلف في ظرف الشك بالتكليف هو عدم حصوله على بيان من الشارع، فلا علم له به.

### فائدة علم الأصول

«اتضّح مما سبق أنّ لعلم الأصول فائدةً كبيرةً للاستدلال الفقهي؛ وذلك أن الفقيه في كلّ مسألة فقهية يعتمد على نمطين من المقدمات في استدلاله الفقهي: أحدهما: عناصر خاصة بتلك المسألة من قبيل الرواية التي وردت في حكمها، وظهورها في إثبات الحكم المقصود، وعدم وجود معارض لها ونحو ذلك. والآخر: عناصر مشتركة تدخل في الاستدلال على حكم تلك المسألة وفي الاستدلال على حكم مسائل أخرى كثيرة في مختلف أبواب الفقه، من قبيل أن خبر الواحد الثقة حجة وأن ظهور الكلام حجة.

والنمط الأول من المقدمات يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسألة، لأنّ ذلك النمط من المقدمات مرتبط بها خاصة.

وأما النمط الثاني فهو بحكم عدم اختصاصه بمسألة دون أخرى، أنيط ببحث آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسألة وتلك، وهذا البحث الآخر هو الذي يعبر عنه علم الأصول.

وبقدر ما اتسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهي إلى العناصر المشتركة، اتسع علم الأصول وازداد أهمية؛ وبذلك صح القول: بأن دور علم الأصول بالنسبة إلى الاستدلال الفقهي يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجه عام، حيث إن علم المنطق يزّود الاستدلال بوجه عام بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب التفكير دون باب، وعلم الأصول يزوّد الاستدلال الفقهي خاصّة بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب الفقه دون باب».

**الشرح**

مما تقدم يتضح أن لعلم الأصول أهمية فائقة في الاستنباط الفقهي، فمن يمارس عملية الاستنباط يستعين تارة بمجموعة من العناصر التي تختص بمسألة فقهية ما، كطهارة مورد معين مثلاً، فثمة مجموعة من القضايا لا بد أن يلاحظها الفقيه أثناء شروعه في استخراج حكم الطهارة لذلك المورد، فهناك مثلاً الروايات الدالة على الحكم، يقوم الفقيه بدراستها بنحو مستفيض؛ فيبحث عن المقصود من ألفاظها وظهورها في الحكم، وعن صدورها ووثاقة رواتها، والبحث عمّا يعارضها، ونحو ذلك. هذه كلها يمكن الاصطلاح عليها بالعناصر الخاصة؛ لأنها تختص في دائرة مسألة فقهية محددة ولا تتجاوزها.

لكن الفقيه لا يكتفي بهذا، بل طبيعة الاستنباط تفرض عليه أن يستعين بنمط آخر من العناصر، لها دور في الاستنباط الفقهي لا يقلُّ شأناً عن القضايا الخاصة، وبحث هذه العناصر يكون خارج نطاق علم الفقه، بل يتم بحثها ويؤسس لها ويتعرف على نتائجها في علم يصطلح عليه بعلم الأصول، وهذه العناصر بطبيعتها لا تختص بمسألة فقهية خاصة، بل هي عناصر مشتركة يحتاجها الفقيه في كثير من المسائل الفقهية وفي أبواب مختلفة، فمسألة الظهور مثلاً لو ثبت للفقيه فيها أن الظهور حجة ولو كان ظنياً، فعندئذٍ سوف يستعين بهذه النتيجة في مسائل فقهية متنوعة، فبعد أن يبحث في العناصر الخاصة ويثبت ظهور رواية ما في معنى محدد، يستعين بالقاعدة الأصولية القائلة: أن كلّ ظهور حجة، ويثبت الحكم.

وكلّما ازداد التوجه ـ أثناء البحث الفقهي ـ والالتفات إلى أهمية العناصر المشتركة وإلى ضرورتها الفائقة في الاستنباط كلّما اتّسع علم الأصول وازدادت أهميته.

ويمكن القول إنّ فائدة علم الأصول للفقه شبيهة بفائدة علم المنطق بالنسبة للاستدلال بنحو عام، فالغاية من علم المنطق هو منع الخطأ في الاستدلال من خلال مجموعة من القواعد، وهو لا يختص باستدلال في فكر خاص وفي باب معين، بل يتعدى هذه الحدود ليكون عاماً، فكذلك علم الأصول للاستدلال الفقهي.

## الحكم الشرعي وتقسيمه

**«الحكم الشرعي: هو التشريع الصادر من الله تعالى؛ لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه، وهو على قسمين: أحدهما: الأحكام التكليفية التي تتعلق بأفعال الإنسان ولها توجيه عملي مباشر، والآخر: الأحكام الوضعية التي ليس لها توجيه عملي مباشر، وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكم تكليفي، كالزوجية التي تقع موضوعاً لوجوب النفقة مثلاً».**

### الشرح

مرّ في الحلقة الأولى أن الحكم هو التشريع الصادر من الله تعالى؛ لتنظيم حياة الإنسان، وهذا التعريف بقيديه: "التشريع والتنظيم" جاء احترازاً عن الخطأ في التعريف المشهور للحكم؛ إذ يعرّفونه بأنه الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين. في حين أن الخطاب الشرعي في الكتاب والسنة مبرزٌ للحكم وكاشف عنه، وليس هو ذات وواقع الحكم الشرعي؛ كما أن الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم.

وحيث إن الهدف من الحكم الشرعي هو تنظيم حياة الإنسان، فهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلق بأفعال المكلفين كخطاب: صلِّ وصمْ ولا تشربْ الخمر، ونحو هذا، كذلك يحصل بخطاب متعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى تدخل في حياتهم من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظلّ شروط معينة، أو تنظم علاقة الملكية وتعتبر الشخص مالكاً للمال في ظل شروط معينة.

ويسمى القسم الأول من الأحكام بالتكليفية؛ لأنها ذات توجيه مباشر لتنظيم حياة الإنسان، فخطاب "لا تشرب الخمر" مثلاً الكاشف عن الحكم التحريمي متوجهٌ بنحو مباشر لحياة الإنسان، بينما يسمى القسم الثاني من الأحكام بالوضعية، فهي ليست أحكاماً على نحو الأحكام التكليفية، بل هي عناوين؛ إمّا مجعولةٌ ومُنشأةٌ بنحو مستقل، أو هي عناوين منتزعة بواسطة العقل، وهذه العناوين كثيراً ما قد يترتب عليها أحكامٌ تكليفية، كما في عنوان الزوجية أو الملكية الذي لو ثبت يترتب على الأول حكم تكليفي بوجوب النفقة، وعلى الثاني جواز التصرف. وسوف يأتي في الحلقة الثالثة بيان أكثر لحقيقة الأحكام الوضعية وأقسامها.

### مبادئ الحكم التكليفي

**«ونحن إذا حلّلنا عملية الحكم التكليفي كالوجوب ـ كما يمارسها أي مولى في حياتنا الاعتيادية ـ نجد أنها تنقسم إلى مرحلتين: إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، والأخرى مرحلة الإثبات والإبراز»**.

### الشرح

للتعرف على العناصر الأساسيّة التي تشكل الحكم، وإعطاء رؤية واضحة عن طبيعة هذه العناصر لا بد أن ننظر إلى المولى العرفي ـ أو أي آمر ـ في حياتنا، فنجد أن صياغة الحكم ينقسم إلى مرحلتين: مرحلة تبدأ في عالم الذهن، ومرحلة ثانية تكون في عالم الخارج. أمّا التي في عالم الذهن فنطلق عليها مرحلة الثبوت، تعبيراً عن المرحلة الواقعية التي ينطلق منها تشكيل الحكم قبل أن يظهر إلى

الخارج بصياغات شكلية: كلامية أو كتابية. أمّا المرحلة التي يظهر فيها الحكم لاحقاً في الخارج بهذه الصياغات، فنطلق عليها مرحلة الإثبات والإبراز.

## المرحلة الثبوتية للحكم

**«فالمولى في مرحلة الثبوت يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة ـ وهي ما يسمى بالملاك ـ حتى إذا أدرك وجودَ مصلحة بدرجة معينة فيه؛ تولدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدرَكة، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغةً جعليةً من نوع الاعتبار، فيعتبر الفعل على ذمة المكلف، فهناك إذن في مرحلة الثبوت: ملاك وإرادة واعتبار، وليس الاعتبار عنصراً ضرورياً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي وصياغي اعتاده المشرّعون والعقلاء، وقد سار الشارع على طريقتهم في ذلك».**

### الشرح

المولى العرفي ـ أو أي إنسان له صلاحية إصدار حكم ـ في المرحلة الواقعية لتقرر الحكم، أو قل مرحلة الذهن، وقبل أن يعتبر الحكم، سوف يحدد وجود المصلحة في الفعل، وهي المعبر عنها بالملاك، وهذه تختلف قوة وضعفاً بحسب موردها، ومن ثم لو اعتقد أن مصلحة موجودة في فعل ما أو في تركه، سوف يترشح من هذه المصلحة إرادة لإيجاد الفعل خارجاً، وهذه يعبر عنها بالإرادة، ثم بعد ذلك يتوجه في نفسه إلى أن يعتبر هذا الفعل في عهدة شخص مثلاً، وهذه يصطلح عليها بالاعتبار، فهناك إذن في مرحلة الثبوت ثلاثة عناصر: الملاك والإرادة والاعتبار.

ولكي يتضح الأمر أكثر، نستعين بمثال عرفي، وفي دائرة الأب والابن، فلو اعتقد الأب أن زواج ابنه فيه مصلحة كبيرة، فإدراك هذه المصلحة في نفس الأب حتماً سيولد إرادة قوية لزواج ولده، إلى هنا تحقق أهم عنصرين للحكم وهما عنصر المصلحة والإرادة، ثم بعد ذلك قد يعتبر الأب فعل الزواج ويجعله في عهدة ابنه، وهذا الاعتبار هو صياغة نفسية، لا أكثر، في ذهنه، أو قل هو اختراع نفسي، لم تخرج بعدُ للخارج، ولا أحد يطلع عليه غير الأب في المثال، أي من دون أن يبرزه بلفظ أو كتابة أو إشارة ونحو ذلك من المبرزات الإثباتية. ولهذا لا أثر لها من دون تحقق العلم بهذا الاعتبار بنحو ما.

وهذه الصياغة غالباً تكون بأسلوب مؤثر؛ بغية تحقق انبعاث المكلف نحو فعل متعلق الأمر أو زجره عن فعل متعلق النهي، وقد يعتبر الآمر بنحو القضية الحقيقية التي موضوعها مفترض الوجود من قبيل: "المستطيع يجب عليه الحج"، أو في المثال: "الولد البالغ يجب أن يتزوج"، أو بنحو القضية الخارجية، مثلاً يقول: "يجب على زيد إكرام العالم". أو "ولدي زيد يجب أن يتزوج".

وكما ترى فإن الاعتبار بهذا المعنى ليس ضرورياً، بل هو عنصر قد يتحقق تلقائياً وقد لا يتحقق، ولا يمثل شيئاً مهماً جوهرياً بحيث لو فقد لا يضر في أصل نشوء الحكم.

### مرحلة الإثبات

**«وبعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة ـ أو بعنصريها الأولين على أقل تقدير ـ تبدأ مرحلة الإثبات، وهي المرحلةُ التي يُبرز فيها المولى ـ بجملة إنشائية أو خبرية ـ مرحلة الثبوت بدافع من الملاك والإرادة.**

**وهذا الإبراز قد يتعلق بالإرادة مباشرة، كما إذا قال أريد منكم كذا، وقد يتعلق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة، كما إذا قال: "لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً". وإذا تمّ هذا الإبراز من المولى أصبح من حقّه على العبد؛ قضاءً لحق مولويته، الإتيانُ بالفعل، وانتزع العقلِ عن إبراز المولى لإرادته، الصادر منه بقصد التوصل إلى مراده، عناوينَ متعددة، من قبيل البعث والتحريك ونحوهما».**

### الشرح

بعد أن يتم تحقق العناصر الثبوتية في عالمها، تبدأ مرحلة إبراز هذه المرحلة ودفعها إلى عالم الخارج، ومن دون هذا الإبراز والكشف لا يمكن أن يتحقق هدف الحكم، وهو التوصل إلى مراد المولى وتحقيقه خارجاً. فالإبراز إذن وسيلة تمكّن المكلف من الاطّلاع على الحكم. وبعد وصوله له، ومن ثمّ ورعايةً لحق المولوية، سوف ينتزع العقل عنوان البعث؛ وذلك بإدراكه أنّ الداعي لهذا الأمر أو النهي المُبرز هو البعث والتحريك أو عنوان الزجر والردع، لا عنوان آخر؛ فيتحرك المكلف المطيع خارجاً لإيجاد متعلق الأمر أو ينزجر فيتركه.

### توضيح المفردات

قوله: (**وانتزع العقل عن إبراز المولى...عناوينَ متعددة، من قبيل البعث والتحريك ونحوهما**).

المقصود أنه بعد أن يصل الحكم للمكلف ويطلع عليه، سوف يعتقد أن هذا الحكم إنّما صدر بداعي البعث ـ لو كان أمراً واجباً أو بداعي الزجر ـ لو كان نهياً

تحريمياً. لا بداع آخر، كداعي الإخبار مثلاً أو داعي الامتحان والإرشاد، وهذا الانتزاع إنّما تحقق بتوسط ملاحظة أن الآمر له حقُّ المولوية والطاعة.

وقوله: (ونحوهما) أي ما يكون نظير الباعثيّة والمحركيّة، وهو الزاجريّة والرادعيّة في النواهي، أو يكون المقصودُ كلّ عنوان يُحقِّق معنى المحركيّة والباعثيّة ولو بلفظ آخر مرادف للباعثيّة والمحركية، مثل عنوان: الإرسال.

**مبادئ الحكم**

«وكثيراً ما يُطلق على الملاك والإرادة ـ وهما العنصران اللازمان في مرحلة الثبوت ـ اسم (مبادئ الحكم)، وذلك بافتراض أن الحكم نفسَه هو العنصرُ الثالثُ من مرحلة الثبوت ـ أي الاعتبار ـ والملاكُ والإرادةُ مبادئ له، وإن كان روح الحكم وحقيقته، التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، هي نفسُ الملاك والإرادة إذا تصدى المولى لإبرازهما بقصد التوصل إلى مراده، سواء أنشأ اعتباراً أولا.

ولكلّ واحد من الأحكام التكليفية الخمسة مبادئ تتفق مع طبيعته، فمبادئ الوجوب هي الإرادة الشديدة، ومن ورائها المصلحة البالغة درجة عالية تأبى عن الترخيص في المخالفة. ومبادئ الحرمة هي المبغوضيّة الشديدة، ومن ورائها المفسدة البالغة إلى الدرجة نفسها. والاستحباب والكراهة يتولدان عن مبادئ من نفس النوع، ولكنها أضعف درجة، بنحو يسمح المولى معها بترك المستحب وبارتكاب المكروه. وأمّا الإباحةُ فهي بمعنيين، أحدهما: الإباحة بالمعنى الأخصّ التي تعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفية، وهي تعبر عن مساواة الفعل والترك في نظر المولى. والآخر: الإباحة بالمعنى الأعم، وقد يطلق عليها اسم الترخيص في مقابل الوجوب والحرمة، فتشمل المستحبات والمكروهات مضافاً إلى المباحات بالمعنى الأخص؛ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام».

**الشرح**

يطلق اصطلاح مبادئ الحكم كثيراً على خصوص العنصر الأول والثاني من عناصر مرحلة الثبوت للحكم، وهما الملاك والإرادة، وذلك بافتراض أن الاعتبار ـ العنصر الثالث ـ هو الحكم، والملاك والإرادة مبادئ له، مع أن الاعتبار ـ كما مرّ ـ ليس عنصراً ضرورياً في مرحلة تكوّن الحكم، وأن حقيقة الحكم وروحه يتمثل في عنصر الملاك والإرادة؛ فهما اللذان يجعلان العقل يحكم بوجوب الامتثال فيما لو اطلع عليهما المكلف.

وتتناسب مبادئ الأحكام الخمسة ـ الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة ـ شدةً وضعفاً مع طبيعة هذه الأحكام، فمبادئ الوجوب تتمثل في إرادة شديدة مسبوقة بإدراك مصلحةٍ ـ ملاك ـ بالغةٍ مرتبةً من الشدة لا يُسمح معها بالترخيص في المخالفة، وكذلك مبادئُ الحرمة تمثلت في مبغوضيّةٍ شديدةٍ وليدةِ إدراكِ مفسدةٍ شديدةٍ لا يُسمح معها بالترخيص في المخالفة.

أمّا الاستحباب والكراهة فهما أيضاً يَنتُجان من مبادئَ تتناسبُ مع طبيعتهما، فالاستحباب وراءه إرادة ومصلحة بدرجة أضعف من الوجوب، وهذه الدرجة يسمح معها الترخيص في المخالفة، وكذا الكراهة تكون المبغوضية والمفسدة بدرجة أضعف من الحرمة بحيث يسمح معها بالمخالفة.

أمّا الإباحة فلها معنيان: الأول يعبر عنها بالمعنى الأخص، وهي تعني أن المولى قد أدرك أن ثمّةَ مصلحة في أن يكون العبد مخيراً بين الترك والفعل، فنشأت وفق ذلك إرادةٌ طبقاً لهذه المصلحة أفضت إلى جعل الإباحة، وهذا النوع يُلحقُ بالأحكام التكليفية، مع أنه لا تكليف فيها.

والمعنى الثاني يُطلق عليه الإباحةُ بالمعنى الأعم أو الترخيص، ويقصد به ما لم يكن فيه إلزامٌ، فتشمل المستحبات والمكروهات مضافاً إلى المباح بالمعنى الأخص؛ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

### توضيح المفردات

قوله: (**تتفق مع طبيعته**): الضمير يعود لكلمة (واحد من الأحكام).

### التضاد بين الأحكام التكليفية

**«وحين نلاحظ أنواع الحكم التكليفي التي مرّت بنا، نجد أن بينها تنافياً وتضادّاً، يؤدي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد؛ ومردُّ هذا التنافي إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام، وأما على مستوى الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر؛ إذ لا تنافي بين الاعتبارات إذا جُرِّدت عن الملاك والإرادة. وكذلك أيضاً لا يمكن أن يجتمع في فعل واحد فردان من نوع واحد، فمن المستحيل أن يتصف شيءٌ واحد بوجوبين؛ لأنّ ذلك يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد، وهو من قبيل اجتماع المثلين؛ لأنّ الإرادة لا تتكرر على شيء واحد، وإنما تقوى وتشتدُّ، والمحذورِ هنا أيضاً بلحاظ المبادئ لا بلحاظ الاعتبار نفسه»**.

### الشرح

بملاحظة ما مرّ سابقاً من كيفية تشكّل الحكم في عالم الثبوت؛ بعناصره الثلاثة: الملاك والإرادة والاعتبار، وبملاحظة أن الأول والثاني يمثل مبادئ وأسس الحكم، وعندئذٍ لو نظرنا إلى الأحكام الخمسة وإلى مبادئها، لاتضح لنا

أن هذه الأحكام بينها تنافٍ وتنافرٌ، ولا يمكن اجتماع نوعين منها على فعل واحد، فلا يمكن مثلاً أن يجتمع الوجوب والإباحة في فعل ما، فإن مبادئ الوجوب هو المصلحة الشديدة ثم الإرادة المتناسبة مع هذه الشدة، التي تستدعي عدم جواز الترخيص في الفعل، بينما الإباحة تعني عدم وصول المصلحة إلى هذه الدرجة من الشدة، ولهذا تترشح من ذلك إرادة بنحو تسمح بالترخيص.

وأما العنصر الثالث في كلّ نوع من الأحكام فلا يوجد بلحاظه تنافٍ وتنافرٌ في ذلك، لأنّ اعتبار الحكم كما ذكرنا ـ لو تجرد عن الملاك والإرادة ـ ليس إلا إنشاء وابتداع نفسي، ويمكن عندئذٍ أن يجتمع اعتباران بهذا المعنى في فعل واحد، ولهذا قالوا الاعتبار سهل المؤونة.

وكما لا يمكن اجتماع نوعين من الحكم في فعل واحد كذلك لا يمكن اجتماع فردين من حكم واحد، فلا يمكن أن يجتمع وجوبان على فعل واحد أو حرمتان ونحو هذا، لأنّ مرد ذلك إلى اجتماع المثلين، وهو ممتنع ومحال. ولكن يمكن تفسير اجتماع إرادتين على فعل واحد؛ وذلك بالقول إن الإرادة للفعل عندئذٍ ستكون أقوى وأشد، لا بمعنى انبثاق إرادتين على الفعل.

### توضيح المفردات

قوله: **(وهو من قبيل اجتماع المثلين)**

المثلان: هما المتماثلان والمشتركان في حقيقة واحدة، والتماثل تارة يكون في حقيقة النوعية، بأن يكونا فردين من نوع واحد، كمحمد وجعفر، فهما فردان لنوع الإنسان، وتارة في الجنس كالإنسان والفرس، وثالثة في الكمِّ والمقدار،

ورابعة في الكيف والهيئة. والمثلان أبداً لا يجتمعان ببديهة العقل، ولا يتصور وجودهما معاً إلا على سبيل التعاقب، وقيل في برهان امتناع اجتماع المثلين هو: أنهما لو اجتمعا في محل واحد؛ فإما ألاّ يتمايزا فليس في البين مثلان اثنان، وهذا خلف، وإما أن يتمايزا فليس هما في محل واحد، فلم يكونا مجتمعين، وهذا خلف أيضاً.

والأنسب أن يقال في وجه امتناعهما في محل واحد: أن المحلّ من مشخّصات الشيء أو العرض القائم به، ويمتنع أن يكون المحل الواحد مُشَخِّصاً لشيئين. مثلاً: لو كان أمامنا جدارٌ، وقام أحدٌ بطلائه باللون الأبيض، فالجدارُ هو المحلُّ، واللون الأبيض هو عرضٌ قائم بالمحل، وعندئذٍ لو أردنا طلاءَه باللون الأبيض مرة أخرى بحيث يكون في نفس المحل والحيِّز الأول الذي تشخَّص بأبعاده الثلاثة، فهذا لا يمكن تصوره، إلّا بالتعاقب؛ بأن يكون اللون الثاني فوق اللون الأول وبتشخص آخر. هذا في الأشياء والصفات الخارجية الحقيقية.

وأما في المقام وفي عالم الحكم، فإن المصلحة والإرادة والحب والبغض أيضاً أعراضٌ حقيقيةٌ؛ فيستحيل وجودُ فردين متماثلين من الحبِّ أو البغض على موضوع واحد، بل حينما يكون هناك حبّان أو بغضان، يكون أحدهما مؤكِّداً للآخر.

وأما بلحاظ عالم الاعتبار فلا يستحيل اجتماع المثلين، لأنّ الامتناع إنّما يتحقق في خصوص الأعراض الحقيقة لا في مثل الاعتباريات.

### شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة

**«ولمّا كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان، في مختلف مجالاته الحياتية، فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرّع للإنسان التشريع الأفضل؛ وفقاً لتلك المصالح والمفاسد، في شتّى جوانب الحياة، وقد أكّدت ذلك نصوصٌ كثيرةٌ، وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وخلاصتها: أن الواقعة لا تخلو من حكم».**

### الشرح

المشهور بين فقهائنا وعلمائنا شمولية الشريعة الإسلامية لجميع وقائع الحياة وتفاصيلها، وأن هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وليست عاجزة عن رفد جميع المستجدات بما يتناسب معها من تشريعات.

هذا الرأي ينطلق من أمرين؛ أحدهما: أن الله تعالى بمقتضى علمه فهو مطلع على جميع المصالح والمفاسد المرتبطة بحياة الإنسان، وثانيهما: أنه تعالى بمقتضى اللطف والرحمة بعباده فلا بد أن يشرّع للإنسان التشريع المناسب والأفضل لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياة.

وقد أكّدت هذا الشمول مجموعة من الروايات وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، تتضمن أن كلّ واقعة وحادثة حياتية لها حكم شرعي، على سبيل المثال: عن الإمام الباقر(ع) أنه قال: (**إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة إلاّ أنزله في كتابه، وبيّنه لرسوله صلى الله عليه**

**وآله، وجعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلُّ عليه، وجعل على من تعدّى الحدّ حدّاً)**[1].

وجدير بالملاحظة أن هذا الشمول في عالم الثبوت والواقع، وليس من الضروري أن يكون في عالم الخارج هذا الاتساع والشمول، فلا تلازم بينهما، فربما يكون هناك قصور في الخارج أو موانع تمنع من تحقق هذا الشمول فيُفضي ذلك إلى انكماش في الفقه والشريعة وعدم استيعابها لكل وقائع الحياة.

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ٧ ص ١٧٦.

**الحكم الواقعي والحكم الظاهري**

**«ينقسم الحكم الشرعي إلى واقعي وظاهري، فالحكم الواقعي هو: كلّ حكم لم يفترض في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق، والحكم الظاهري هو: كلّ حكم افترض في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق، من قبيل أصالة الحلّ في قوله: كلّ شيء لك حلالٌ حتى تعلم أنه حرام، وسائر الأصول العملية الأخرى، ومن قبيل أمره بتصديق الثقة والعمل على وفق خبره، وأمره بتصديق سائر الأمارات الأخرى. وعلى هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهرية بأنها متأخرةٌ رتبةً عن الأحكام الواقعية؛ لأنها قد افترض في موردها الشكُّ في الحكم الواقعي، ولولا وجود الأحكام الواقعية في الشريعة؛ لما كانت هناك أحكام ظاهرية».**

**الشرح**

ينقسم الحكم إلى أقسام مختلفة بتنوع الاعتبار، ومنها أنه ينقسم إلى حكم واقعي وظاهري، والمقصود بالحكم الواقعي: هو الحكم الذي ثبت للشيء بعنوانه الأولي، من دون قيد الشك أو الجهل في حكم سابق، من قبيل حكم وجوب الصلاة الذي أثبته الشارع على المكلف من دون أن يلحظ شك المكلف وجهله بحكم معين، فالصلاة بعنوان أنها صلاة واجبة على المكلف.

وأما الظاهري، فهو الحكم الذي يُثبته الشارع بقيد الشك في الحكم الواقعي، ومثاله: أصالة الحل، ومفادها حلية كلّ مشكوك الحرمة الواقعية، فالحكم: أن كلّ شيء لك حلال في حالة الشك، هو حكم ظاهري قد أُخذ في

موضوعه شك المكلف في الحرمة الواقعية، والمقصود بالموضوع هنا قيد وشرط الحكم.

ومن أمثلة الحكم الظاهري أيضاً: حجية خبر الثقة، المستفاد من الأدلّة التي توجب تصديق الثقة فيما ينقل من أحكام، فوجوب تصديق الثقة إنّما يكون في ظرف الشك في الحكم الواقعي الذي يُخبر به الثقة، وهكذا سائر الأصول والأمارات.

وللتوضيح أكثر: نحاول أن نفهم ذلك في إطار تشريعات المولى العرفي، فهو يلاحظ المصالح والمفاسد ومن ثم يشرّع بعضَ الأحكام التي ترتبط في دائرة عبيده، فأولاً يُشرّع أحكاماً أولية كما لو أنه قد لاحظ عنوان الصلاة ورأى مصلحة فيها فيجعلها واجبة، وهكذا يشرّع وجوب الدعاء عند رؤية الهلال لمصلحة يراها، وهكذا أيضاً يشرّع مجموعة كبيرة من الأحكام الأولية، هذه الأحكام هي التي تسمى بالأحكام الواقعية الأولية.

ثم بعد ذلك يتوقف برهة ويرى أن عبيده هؤلاء قد يتفق أنهم لا يعلمون بهذه الأحكام بأن يحصل لهم شك فيها، فلكي يحدد وظيفتهم حالة حدوث الشك عندهم، ولكي يحافظ على أهدافه من تشريع هذه الأحكام الأولية؛ لابد أن يشرّع ما يحقق له ذلك، فيشرّع ثانياً أحكاماً تبين وظيفةَ من يتحققُ له الشك أو الجهل في الحكم الواقعي، ومن هذه الأحكام أن يشرّع أصالة الحل، أو البراءة أو وجوب تصديق الثقة فيما ينقل من أحكام، وهذه يصطلح عليها بالأحكام الظاهرية.

وهناك معنى آخر للحكم الظاهري، فقد يطلق ويُقصد به الحكم الثابت بمؤدى الأمارة والأصل.

وباختصار نقول: لو شرع الله تعالى في لوحه المحفوظ أن الدعاء أثناء رؤية الهلال واجب، فهذا هو الحكم الواقعي، وعندئذٍ هذا الحكم إما أن لا يصل للمكلف أصلاً بسبب مانع مثلاً، فلا يَعلم به، وإما أن يصل له، وهذا الوصول له نحوان، فقد يصل له بنحو اليقين والعلم، فهنا يمكننا القول أن هذا الحكم هو الواقعي، وقد يصل له بنحو الظن، كما لو قامت أمارة عليه؛ بأن نقل الثقة حكماً مفاده أن الدعاء واجبٌ، وقد شك المكلفُ المنقولُ له الحكم بهذا الثقة، وهذا الشك قد لا يكون في وثاقة الراوي وكونه صادقاً، بل هو شك ناشئ من احتمال نسيانه وغفلته مثلاً؛ فليس الراوي معصوماً منهما، ومن السهو والخطأ، فهنا لا يحصل للسامع مرتبة العلم بالحكم؛ فهذا الحكم الواقعي المنقول بلسان خبر الثقة سوف يكون مشمولاً لحكم ظاهري، مفاده: يجب تصديق الثقة فيما ينقل من أحكام وغضّ الطرف عن احتمال غفلته أو نسيانه، وما شابه ذلك.

وقد يطلق على نفس حكم وجوب الدعاء في حق من ثبت في حقه؛ نتيجة شكه، بالحكم الظاهري أيضاً؛ ولعله بلحاظ أنه أحد أفراد وجوب تصديق الثقة فيما ينقل.

وجدير بالملاحظة أن تسمية الحكم المجعول، في ظرف الشك في الحكم الواقعي، بالحكم الظاهري؛ إنّما هو لتميزه عن الحكم الواقعي المجعول للشيء بعنوانه الأولي لا بعنوان أنه مشكوك فيه، وإلا فالحكم الظاهري أيضاً حكم واقعي مجعول للشيء بعنوان أنه مشكوك فيه[1].

(١) انظر: مصباح الأصول، السيد الخوئي: ج٢ ص٢٤٨.

## الأمارات والأصول

### أقسام الحكم الظاهري

### القسم الأول: الأمارات

**«والأحكام الظاهرية تُصنّف عادةً إلى قسمين؛ أحدهما: الحكم الظاهري المرتبط بكشف دليل معيّن، على نحو يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التام لجعله، كالحكم الظاهري بوجوب تصديق خبر الثقة، والعمل على طبقه، سواء كان ذلك الدليل الظني مفيداً للظن الفعلي دائماً أو غالباً، أو في حالات كثيرة، وفي هذه الحالة يسمى ذلك الدليل بالأمارة، ويسمى الحكم الظاهري بالحجية، فيقال: إن الشارع جعل الحجيّة للأمارة».**

### الشرح

بعد أن تبين معنى الحكم الظاهري وأنه حكم مشرع في حالات الشك في الحكم الواقعي الأولي، نقول: إن هذا الحكم ينقسم إلى قسمين؛ باعتبار طبيعة الملاك الملحوظ عند تشريعه.

الأول: هو الحكم الظاهري الذي يكون ملاكُ جعله كشفَ دليل معين بنحو قوي، أي أن المولى قد لاحظ دليلاً خارجياً، ولاحظ معه قوة كشفه عن الواقع، وهذا الكشف القوي ـ منفرداً ـ هو الذي دعاه للتشريع، كما لو لاحظ دليل خبر الثقة، فهذا الدليل ـ الذي يَحكي عن حكم واقعي فيه ـ يحمل غالباً

الصدق فيما يقول، وأن نسبة كشفه للواقع نسبة عالية، ولهذا يأمر المولى بوجوب تصديقه والعمل طبقاً لما ينقل من أحكام.

ولم يلحظ في اعتبار الدليل الظني لخبر الثقة والعمل طبقاً لما يقوله إفادته للظن الفعلي للسامع دائماً أو المعبر عنه بالظن الشخصي[١]، بل يكفي في اعتباره وجعله حجة، سواء كان كذلك أم أنه يفيد الظن الفعلي في أغلب الأحيان، ولهذا قد لا يكون مفيداً أحياناً للظن فعلاً في مور د معين، كما لو كان هناك خبر ضعيف على خلافه، بحيث يخلو الخبر من إفادته للظن، ففي مثل هذا المورد وإن كان الظن الشخصي غير متحقق بالفعل، إلا أن الحجيّة ثابتة لخبره، فمادام هذا الخبر للثقة من شأنه أن يولد ظناً وكشفاً بدرجة كبيرة فيكفي ذلك في وجوب تصديقه.

وفي اعتبار الدليل الظني عندنا ثلاثة أشياء: الأمر بوجوب تصديق الثقة، وخبر الثقة، ومتعلق خبره كوجوب الدعاء مثلاً، والأول هو الحكم الظاهري والمعبر عنه بحجية خبر الثقة، وذات خبر الثقة هو المعبر عنه بالدليل. هذا هو القسم الأول من الأحكام الظاهرية وهي الأمارات.

---

(١) فقد يقال إنّ طريقة العقلاء هي الرجوع إلى أخبار الثقات؛ لأنّها تورث الظنّ الفعلي غالباً، ولهذا فهم لا يرجعون إلى خبر الثقة الذي يفيد الظن نوعاً ولكنه لم يفد ظناً شخصياً في مورد بسبب مانع من ذلك، كما لو كانت شهرة على خلافه أو خبر ضعيف. أو بصياغة أخرى: يقال: إنه لا بدّ في الأمارة لكي تكون حجة من أن يكون لها جهة كشف وإراءة عن الواقع، ليمكن جعلها حجة، أمّا لو كانت في مورد لم تفد إلا الوهم فعلاً فكيف تكون حجة؟ وسوف يتبين في بحوث أعلى من هذه الحلقة بطلان ذلك.

**تنبيه**

قد يخفى الحكم الظاهري مع الواقعي في مورد الأمارات، ولهذا ننوه إلى أن الثقة لو أخبر مثلاً، وقال: يجب الدعاء عند رؤية الهلال. وعلمنا أن الأمارة حجة. فهنا الأمارة هي ذات خبر الثقة، أي مضمون الخبر المنتسب للثقة. والحكم الظاهري هو حجية خبره. أمّا وجوب الدعاء فإذا لاحظناه قبل العمل بحجية الإمارات فإن الثقة بلا شك يريد أن يخبر عن الحكم الواقعي. ولو لاحظنا بعد عملنا بحجية خبر الثقة، عندئذٍ سيكون وجوب الدعاء حكماً ظاهرياً.

**القسم الثاني: الأصول العملية**

**«والقسم الآخر: الحكم الظاهري الذي أخذ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك، سواء لم يؤخذ أي كشف معيّن بعين الاعتبار في مقام جعله أو أخذ، ولكن لا بنحو يكون هو الملاك التام، بل منضماً إلى نوع الحكم المشكوك. ومثال الحالة الأولى: أصالة الحل، فإن الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك والمجهول مردداً بين الحرمة والإباحة، ولم يلحظ فيها وجود كشف معين عن الحلية. ومثال الحالة الثانية: قاعدة الفراغ، فإن التعبد في هذه القاعدة بصحة العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشف معين عن الصحة، وهو غلبة الانتباه وعدم النسيان في الإنسان، ولكن هذا الكاشف ليس هو كلّ الملاك، بل هناك دخل؛ لكون المشكوك مرتبطاً بعمل تم الفراغ عنه، ولهذا لا يتعبدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات. وتسمى الأحكام الظاهرية في هذا القسم بالأصول العملية، ويطلق على الأصول العملية في الحالة**

**الأولى اسم الأصول العملية غير المُحرزة، وعليها في الحالة الثانية اسم الأصول العملية المُحرزة، وقد يُعبر عنها بالأصول العملية التنزيلية».**

**الشرح**

القسم الثاني من الأحكام الظاهري يتخذ شكلين، الأول: أن يكون الملاك في تشريعه هو من أجل المحافظة على نوع الحكم المشكوك، فالملاك التام لجعل الحجيّة هو نوع الحكم فقط، من دون ملاحظة أي مقدار من الكشف، كما في أصالة الحل، فلو شك المكلف في أن الخلّ حرام أم حلال، فالمشرع من خلال تشريعه لأصالة الحلّ قد لاحظ أهمية حكم الحلية، وأن الحفاظ عليها يتطلب تشريع هذا الأصل، ولو في بعض الموارد سوف يبتلي المكلف بخلاف الواقع. والشكل الثاني: لم يقتصر الملاك على نوع الحكم، بل لاحظ معه الكشف عن هذا الحكم، كما في تشريعه لقاعدة الفراغ، التي تفيد صحة العمل فيما لو شُك في صحته بعد الفراغ منه. كما لو شك بعد أن فرغ من وضوئه أنه مسح رأسه بنحو خاطئ مثلاً، فإنه يحكم بصحة الوضوء؛ لهذه القاعدة.

وفي تشريعها قد لاحظ المولى نوع الحكم، وهو الصحة، فهو يريد الحفاظ عليه فيما لو تزاحم مع البطلان، لأنّ الصحة تستوجب التسهيل مثلاً على المكلف بخلاف البطلان الذي يعني إعادة العمل، كما أنه أيضاً قد لاحظ مع الصحة قوة كشف حالة الفراغ عن هذه الصحة، فإنه غالباً ما يكون الشخص ذاكراً وملتفتاً ومنتبهاً لما يقوم به أثناء أدائه للعمل؛ ولهذا ـ من ناحية فقهية ـ لو علم الشخص أنه كان غافلاً أثناء عمله فلا يحكم بصحة عمله، أو أن شكّه قد حدث أثناء العمل لا بعد الفراغ منه، فإنه أيضاً لا يحكم بصحة عمله.

ويصطلح على الشكل الأول بالأصول العملية البحتة أو غير المُحرِزة، التي لا نظر لها لإحراز الواقع. وعلى الشكل الثاني بالأصول العملية المُحرِزة التي لها جهة نظر لإحراز الواقع، أو تسمى بالأصول التنزيلية؛ كونها تنزل المشكوك منزلة الواقع، بحيث يكون المجعول فيها البناء العملي على أحد طرفي الشك، على أنه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، فتُنزّل الصحة المشكوكة مثلاً منزلة الصحة الواقعية.

**توضيح المفردات**

قوله: (**ولهذا لا يتعبدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات**).

أي لم يطلب منا الشارع في حالات النسيان والغفلة أن نتعبد وكأنه لا نسيان، وتطبيق ذلك في جميع حالات الغفلة والنسيان، بل طلب منا التعبد بعدم النسيان في حالة أن يكون ذلك متحققاً بعد الفراغ من العمل. وهذا يعني أنه لاحظ أهمية نوع الحكم مع قوة الكشف الناشئة من الالتفات أثناء العمل.

## اجتماع الحكم الواقعي والظاهري

**«وبناءً على ما تقدم، يمكن أن يجتمع في واقعة واحدة حكمان، أحدهما واقعي، والآخر ظاهري، مثلاً: إذا كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً واقعاً، وقامت الأمارة على إباحته، فحَكَم الشارعُ بحجية الأمارة، وبأن الفعل المذكور مباح في حق من يشك في وجوبه؛ فقد اجتمع حكمان تكليفيان على واقعة واحدة، أحدهما واقعي وهو الوجوب، والآخر ظاهري وهو الإباحة، وما دام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعية، والآخر من سنخ الأحكام الظاهرية، فلا محذور في اجتماعهما، وإنما المستحيل أن يجتمع في واقعة واحدة وجوب واقعي وإباحة واقعية».**

## الشرح

بما اتضح سابقاً من فهم حقيقة الحكم الواقعي والحكم الظاهري، يمكن اجتماع حكمين؛ أحدهما واقعي والآخر ظاهري على واقعة واحدة، ولا محذور في ذلك، فلو كان الحكم الأولي الواقعي للدعاء أثناء رؤية الهلال هو الوجوب، وعندئذٍ قد تقوم أمارة ـ قد حكم الشارع بحجيتها واعتبارها ـ على خلاف هذا الوجوب، فيخبر الثقة مثلاً أن الحكم هو الإباحة، فهنا قد اجتمع ـ في علم الله ـ على الدعاء حكمان، أحدهما واقعي وهو الوجوب، والثاني ظاهري وهو الإباحة، ولا مانع من ذلك ما دام الحكمان مختلفين في النوع، نعم لو كان الاجتماع من نوع الواقعي للزم محذور اجتماع الضدين، وسوف يأتي في الحلقة الثالثة توضيح كيفية أن الاختلاف بالنوع لا يضر في الاجتماع.

**القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام**

**«الحكم الشرعي تارة يُجعل على نحو القضية الخارجية، وأخرى يُجعل على نحو القضية الحقيقية، وتوضيح ذلك: إن المولى المشرّع تارة يشير إلى الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً، فيقول: أكرمهم، وأخرى يفترض وجود العالِم، ويحكم بوجوب إكرامه، ولو لم يكن هناك عالم موجود فعلاً، فيقول: إذا وُجد عالم فأكرمه. والحكم في الحالة الأولى مجعول على نحو القضية الخارجية، وفي الحالة الثانية مجعول على نحو القضية الحقيقية، وما هو المفترض فيها نَطلقُ عليه اسم الموضوع للقضية الحقيقية، والفارق النظري بين القضيتين أننا بموجب القضية الحقيقية نستطيع أن نقول: لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم جميعاً، لأنّ موضوع هذه القضية العالِمُ المفترضُ، وأيُّ فرد جديد من العالم يحقق الافتراض المذكور، ولا نستطيع أن نؤكد القول نفسه بلحاظ القضية الخارجية؛ لأنّ المولى في هذه القضية أحصى عدداً معيناً وأمر بإكرامهم، وليس في القضية ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد».**

**الشرح**

مرّ سابقاً في بحث الاعتبار وكيفية صياغة الحكم في عالم الجعل، وذكرنا هناك أن الحكم تارة يصاغ بنحو القضية الحقيقية وتارة بنحو الخارجية، وتوضيح ذلك: أن المولى حينما يجعل حكمه ويلاحظ عناصره الدخيلة فيه، خصوصاً الموضوع، فتارة يلحظ الموضوع مفترض الوجود بمعنى أنه متى ما وجد يثبت له الحكم، فهنا تكون قضية الحكم قضية حقيقية، وتارة يلحظ موضوع في الخارج

فعلاً ويصب الحكم عليه، سواء هذا الفرد الخارجي موجود الآن فعلاً أو سيوجد لاحقاً، وهذا يسمى بالقضية الخارجية.

ولو لاحظنا ذلك في دائرة المولى العرفي: تارة هذا المولى يعتبر إلزام الجيش على كلّ من بلغ عمر الثامنة عشر، فهذه قضية حقيقية موضوعها مفترض الوجود، ولا يضرُّ فيها أنه لم يكن هناك من بلغ العمرَ المذكور، فهي قضية صحيحة. ومن هذا القبيل: يجب الحج على المستطيع، فلو لم تتوفر الاستطاعة لأي شخص فلا يضر ذلك في جعل الحكم، لأنّ موضوعها منظور له على أنه مفترض الوجود. وتارة يعتبر هذا المولى: الإلزام على مجموعة خاصة من الناس، فيقول يجب على زيد وخالد وعمرو الموجودين الآن فعلاً، فهذه قضية خارجية.

والفارق النظري بين القضيتين واضح، كما أشار له الماتن.

### تنويع البحث

**«حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعي، ويستدل عليه تارة، يحصل على دليل يكشف عن ثبوت الحكم الشرعي فيعوّل على كشفه، وأخرى يحصل على دليل يحدد الموقف العملي والوظيفة العملية تجاه الواقعة المجهول حكمها، وهذا ما يكون في الأصول العملية التي هي أدلة على الوظيفة العملية، وليست أدلة على الواقع.**

**وعلى هذا الأساس سوف نصنف بحوث علم الأصول إلى نوعين: أحدهما: البحث في الأدلّة من القسم الأول، أي العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتخذ أدلة باعتبار كشفها عن الحكم الشرعي، ونسميها بالأدلة المحرِزة. والآخر البحث في الأصول العملية، وهي الأدلّة من القسم الثاني،**

أي: العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، التي تتخذ أدلة على تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المجهول، ونسميها بالأدلة العملية أو الأصول العملية. وكل ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهي واستنباطه للحكم الشرعي لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلّة.

ويمكن القول على العموم: بأن كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها أساساً دليلٌ من القسم الثاني، أي: أصلٌ عمليٌ يحدد الوظيفة العملية، فإن توفر للفقيه الحصول على دليل محرز أخذ به وترك الأصل العملي؛ وفقاً لقاعدة تقدم الأدلّة المحرزة على الأصول العملية كما يأتي إن شاء الله تعالى، وإن لم يتوفر دليل محرز أخذ بالأصل العملي، فهو المرجع العام للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز. ويوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي، سواء ما استند فيه الفقيه إلى دليل من القسم الأول أو إلى دليل من القسم الثاني، وهذا العنصر هو حجية القطع، ونريد بالقطع انكشاف قضية بدرجة لا يشوبها شك، ومعنى حجيته كونه منجزاً؛ أي مصححاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه في تكليف مقطوع به لديه، وكونه معذّراً، أي: نافياً لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه؛ نتيجة عمله بقطعه. وواضح أن حجية القطع بهذا المعنى لا تستغني عنه جميع عمليات الاستنباط؛ لأنها إنّما تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي أو بالموقف العملي تجاهه، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر، لا بد من الاعتراف مسبقاً بحجية القطع، بل إن حجية القطع مما يحتاجها الأصولي في الاستدلال على القواعد الأصولية نفسها، لأنّه مهما استدل على ظهور صيغة أفعل في الوجوب مثلاً فلن يحصل ــ على أحسن تقدير ــ إلا على القطع بظهورها في ذلك، وهذا لا يفيد إلا مع

**افتراض حجيّة القطع.**

**كما إنه بعد افتراض تحديد الأدلّة العامة، والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها، سواء كان التعارض بين دليل من القسم الأول، ودليل من القسم الثاني كالتعارض بين الأمارة والأصل، أو بين دليلين من قسم واحد، سواء كانا من نوع واحد كخبرين لثقتين، أو من نوعين كالتعارض بين خبر الثقة وظهور الآية، أو بين أصالة الحل والاستصحاب. ومن أجل ذلك سنبدأ فيما يلي بحجية القطع، ثم نتكلم عن القسم الأول من الأدلّة. ثم عن القسم الثاني (الأصول العملية) ونختم بأحكام تعارض الأدلّة، إن شاء الله تعالى، ومنه نستمد التوفيق».**

**الشرح**

قلنا في بداية تعريف علم الأصول أن المحققين اعتادوا بحث جملة من المقدمات قبل البحث في مسائل أي علم، ومن هذه المقدمات: تعريف علم الأصول، وتحديد موضوعه وتقسيمات مباحثه، وتنوّعها.

وبعد أن تعرض المصنّف ـ مختصراً ـ لتعريف العلم وموضوعه، ختم بحث المقدمات بتقسيمات بحث علم الأصول، فقسم البحث وفقاً لكيفية استنباط الفقيه في المسألة الفقهية، فهو تارة يحصل على دليل يكشف عن حكمها فيعتمد عليه وتارة لا يعثر على دليل يكشف عن الحكم، بل يجد دليلاً يحدد الموقف العملي تجاه هذه المسألة. ومن هنا تُصنف بحوث علم الأصول؛ فتكون على قسمين: بحث في الأدلّة المُحرِزة وبحث في الأصول العملية، وهذه الأصول المفترض أنها متوفرة في كلّ مسألة يغيب فيها الدليل على الحكم.

ثم إنه لو حدد الأصولي الأدلّة العامة والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، فقد يواجه الفقيه حالات من التعارض بينها، ولهذا لا بد من بحث التعارض.

وقبل الشروع في القسم الأول والثاني يتعرض المصنف لبحث حجية القطع، مبرراً ذلك بأنه يمثل عنصراً مشتركاً في جميع عمليات الاستنباط.

ومعنى القطع: انكشاف قضية بدرجها لا يعتريها ولا يشوبها شك، وأما الحجيّة فلها جانبان: جانب التنجيز وجانب التعذير. ومعنى التنجيز في القطع أن المكلف إذا تحقق منه القطع في تكليف ثم خالفه فهذا يبرر للمولى عقابه، وأما التعذير فمعناه نفيُ العقاب عن المكلف لو اعتمد على قطعه وكان هذا القطع مخالفاً للواقع.

وواضح أن القطع بما ذُكر من معناه لا يمكن الاستغناء عنه في كلّ عمليات الاستنباط، فلولا الإيمان به لامتنع إثبات إي نتيجة فقهية أو أصولية، ولهذا لا بد من الاعتراف مسبقاً بحجية القطع.

## حجية القطع

«للقطع كاشفيّة بذاته عن الخارج. وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفيّة محركيّة نحو ما يوافق الغرض الشخصيّ للقاطع إذا انكشف له بالقطع، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرّك نحو تلك الجهة طلبا للماء.

وللقطع إضافة إلى (الكاشفيّة) و(المحركيّة) المذكورتين خصوصيّة ثالثة وهي: (الحجيّة) بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجّز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعا لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحّة العقاب على مخالفته.

والخصوصيّة الأولى والثانية بديهيّتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأصولي-وهو تنجيز التكليف الشرعي على المكلّف بالقطع به-وإنما الذي يفي بذلك الخصوصيّة الثالثة. كما أنّه لا شكّ في أنّ الخصوصيّة الأولى هي عين حقيقة القطع، لأنّ القطع هو عين الانكشاف والإراءة، لا أنّه شيء من صفاته الانكشاف، ولا شكّ أيضاً في أنّ الخصوصيّة الثانية من الآثار التكوينيّة للقطع بما يكون متعلّقا للغرض الشخصي، فالعطشان الذي يتعلّق غرض شخصيّ له بالماء حينما يقطع بوجوده في جهة، يتحرّك نحو تلك الجهة لا محالة، والمحرّك هنا هو الغرض، والمكمّل لمحركيّة الغرض هو قطعه بوجود الماء، وبإمكان استيفاء الغرض في تلك الجهة. وأما الخصوصيّة الثالثة وهي حجّيّة القطع، أي منجزيّته للتكليف بالمعنى المتقدّم، فهي شيء ثالث غير مستبطن في الخصوصيّتين السابقتين، فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقيّة تسليما ضمنيّا بالخصوصيّة الثالثة، وليس التسليم بهما مع إنكار الخصوصيّة الثالثة تناقضا منطقيّا، فلا بدّ إذن

**من استئناف نظر خاصّ في الخصوصيّة الثالثة»**.

**الشرح**

إذا لاحظنا القطع سوف نجد خصوصيتين ثابتتين له بالبداهة، الخاصية الأولى هي عين ذات القطع، والثانية مترتبة تكويناً على الأولى ونتيجة لها. وهاتان الخصوصيتان هما خاصية الكشف التام وخاصية المحركية والانبعاث، وهذا واضح في الأغراض الشخصية، فلو أن إنساناً كان عطشاناً وقطع بوجود ماء في جهة ما، فإن قطعه هذا يكشف له كشفاً تاماً عن الماء، ولأن الغرض هو التخلص من الظمأ بشرب الماء فسوف يتحرك نحو الماء ليحقق غرضه. وهاتان الخاصيتان حتى في الحيوانات لهما وجود أيضاً.

هذا في دائرة الأغراض الشخصية، أمّا في دائرة المولى والمكلف، فنجد خصوصية أخرى وهي الحجيّة بكلا معنييها (المنجزيّة والمعذريّة) وهذه الخصوصية هي التي تبعث على الامتثال والتحريك، فعندما يدرك العقل أن تكليفاً ما صادر من مولاه بنحو القطع سوف يدرك ضرورة امتثاله، ويدرك أيضاً أنه لو لم يتحرك سوف يستحق العقاب على المخالفة.

وبما ذكرنا يتضح أن لا ترابط منطقياً بين هذه الخواص الثلاثة، فليس من الضروري أن تتوفر جميعاً في القطع، فقد توجد خاصية الكشف والمحركية ولا توجد خاصية الحجيّة، لأنّه كما قلنا فإن الخصوصية الثالثة إنّما تكون نتيجة افتراض الطاعة للآمر، والحاكم بها هو العقل.

وما يهمُّ الأصولي بالأساس هو الخصوصية الثالثة، ولا علاقة له ببحث خاصية الانكشاف والمحركية في دائرة الأغراض الشخصية؛ لأنّها تعني الحجيّة

التكوينية، وهي دافعية القطع ومحركيّته نحو المقطوع على النحو المناسب لغرض القاطع وهذه محركية طبيعة تكوينية وليست هي مقصود الأصولي في المقام أيضاً.

ومن هنا كان من الضروري استئناف بحث للخاصية الثالثة.

### مناقشة الرأي المشهور في حجية القطع

**«وفي هذا المجال يقال عادة: إن الحجيّة لازم ذاتيّ للقطع، كما أنّ الحرارة لازم ذاتي للنار، فالقطع بذاته يستلزم الحجيّة والمنجّزيّة، ولأجل ذلك لا يمكن أن تلغى حجّيته ومنجّزيّته في حال من الأحوال، حتّى من قبل المولى نفسه. لأنّ لازم الشيء لا يمكن أن ينفكّ عنه، وإنّما الممكن للمولى أن يزيل القطع عن القاطع، فيخرجه عن كونه قاطعا بدلا عن أن يفكّك بين القطع والحجّيّة».**

### الشرح

في بحث هذه الخصوصية، يوجد تصوران؛ تصور للمشهور، وتصور للمصنف، أمّا تصور المشهور فقد ذهبوا إلى أن الحجيّة والمنجزية ثابتة للقطع؛ لأنها من لوازمه الذاتية[1]، ومعنى ذلك أنّ حجّيّة القطع ومنجّزيّته من لوازم

---

(١) الذاتي يكون في موردين، فهو إما ذاتي الإيساغوجي أو ذاتي من باب كتاب البرهان. ويقصد بالإيساغوجي: ما ليس بخارج عن ذات الشيء، فهو إمّا جنسَه أو فصله أو نوعه، ويطلق عليه الذاتي بالمعنى المصطلح في باب الإيساغوجي. وأما ذاتي باب البرهان فهو: ما ينتزع من ذات الشيء وحاقّه دون حاجة إلى ضمّ حيثية وجودية إلى منشأ الانتزاع، كلوازم الماهية، كالزوجية والإمكان، فإنّ افتراض ماهية الأربعة كاف في انتزاع الزوجية، وكافتراض ماهية الإنسان كاف في انتزاع الإمكان، ويقابله العرضي مالا ينتزع من حاق الذات، وإنّما ينتزع من حيثية وجودية منضمة إلى

خصوصيّة الانكشاف التامّ فيه؛ حيث إنّها خصوصيّة موجودة في القطع، وهذه المنجّزيّة من لوازم الخصوصيّة التي هي مقوّمة لحقيقة القطع، وإذا كانت منجّزيّته من لوازم هذه الخصوصيّة المقوّمة لحقيقته، فلا تحتاج لجعل جاعل، ولا يمكن التفكيك بين القطع وبين الحجيّة مطلقاً، فلا يستطيع حتى المولى أن يجرد القطع عن حجيته بل يمكنه أن يزيل القطع فقط.

ويترتب على ما تقدم أنه ما دامت الحجيّة والمنجزية مرتبطة بالانكشاف التام، فإذا انتفى انتفت المنجّزيّة؛ لأنّها من لوازم خصوصيّة الانكشاف التامّ، فحيث لا انكشاف تامّ فلا منجّزيّة.

وعندئذٍ مع انتفاء المنجزية يكون العبد غير مستحقّ العقاب مع فرض عدم الانكشاف التامّ، وهذا ما سُمّي عندهم بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، الذي هو بمثابة المفهوم لقاعدة حجّيّة القطع، باعتبار أنّ التنجّز من لوازم خصوصيّة الانكشاف التامّ، فإذا انتفى الملزوم انتفى لازمه، فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فيبقى الظنّ في دائرة موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ الظنّ ليس انكشافاً تامّاً، فهو (لا بيان) وتنطبق عليه القاعدة.

---

منشأ الانتزاع، كانتزاع الأبيض عن الجسم؛ فإنه لا ينتزع إلاّ بعد انضمام حيثية وجودية ـ البياض ـ إليه.

وقد قالوا: إن الذاتي لا يعلل، وسبب ذلك أنّ فرضَ الموضوع في عالم المفاهيم كاف في حمل المحمول عليه، سواء كان داخلاً في الذات، كالذاتي المصطلح عليه في باب الإيساغوجي، أو خارجاً عنها لكن لازماً لها كالذاتي في باب البرهان، كما أنه لا يحتاج في مجال تحقق وجوده إلى سبب وراء السبب الذي أوجد الموضوع، فالسبب الموجد له كاف في انتزاع جميع الذاتيات، بلا فرق بين الذاتي في البرهان أو باب الإيساغوجي.

## الحجيّة تابعة للقطع بتكليف المولى

**«ويتلخّص هذا الكلام في قضيّتين: إحداهما: إنّ الحجيّة والمنجّزيّة ثابتة للقطع لأنّها من لوازمه. والأخرى: إنّها يستحيل أن تنفكّ عنه لأنّ اللازم لا ينفك عن الملزوم.**

**أمّا القضيّة الأولى؛ فيمكن أن نتساءل بشأنها: أي قطع هذا الذي تكون المنجّزيّة من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى، أو القطع بتكليف أيّ آمر؟ ومن الواضح أنّ الجواب هو الأوّل لأنّ غير المولى إذا أمر لا يكون تكليفه منجّزا على المأمور ولو قطع به، فالمنجّزيّة إذن تابعة للقطع بتكليف المولى، فنحن إذن نفترض أوّلا أنّ الآمر مولى ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه، وهنا نتساءل من جديد ما معنى المولى؟».**

### الشرح

وخلاصة نظر المشهور للحجية؛ أن هناك قضيتين: أولاً: أن الحجيّة من لوازم القطع. وثانياً: إذا كانت كذلك فلا يمكن التفكيك بينهما؛ بمقتضى طبيعة اللازم والملزوم التي تأبى الانفكاك. وسوف يتضح بطلان القضية الأولى، ويبطل معه تصور المشهور للحجية.

ويرتكز الإشكال على تصورهم في أنهم قد فككوا بين أصل المولويّة وبحث المنجّزيّة، حيث ميّزوا بينهما كما لو كان عندهم أمران متغايران، أحدهما، مولويّة المولى الواقعية، فهي عندهم أمر واقعي مفروغ عنه ولا نزاع فيه لكن لا ربط له بحجيّة القطع ومنجزيته، والأمر الآخر هو، منجزية القطع وحجيته، وهو أمر آخر لا ربط له بمولوية المولى؛ وفي مقام بيان منجزية القطع وحجيته، ذكروا أنّ

التكليف إنّما يتنجز بالقطع والانكشاف التام، ولهذا حكموا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، دون أن يلتفتوا إلى أن هذا بحث مرتبط بمولويّة المولى وحق طاعته؛ فانتهى بهم المطاف إلى عدم كون حجّيّة الظنّ ـ في دائرة تكاليف المولى ـ ذاتيّة.

ومن هنا نحن نسأل المشهور فيما يتعلق بالقضية الأولى: أي قطع هذا الذي ذكرتم أن المنجزية تكون من لوازمه الذاتية؟

والجواب: أنه قطع بتكليف المولى، لا أي آمر آخر وإن لم يكن مولى؛ لأنّ غير المولى لا يحكم العقل بأن تكليفه موضوع لوجوب الامتثال وصحة العقاب على مخالفته. وهكذا نستنتج أن المنجزية تابعة للقطع بتكليف المولى، وهنا نسأل من جديد: من هو المولى وما هي حدود طاعته؟

سيكون الجواب: المولى هو من له حق الطاعة، وعندئذٍ سوف تكون حجية القطع بتكليف المولى، تساوي حجية القطع بتكليف من له حق الطاعة، فهي مستبطنة في نفس افتراض المولوية، فتكون الحجّيّة من شؤون مولوية المولى وطاعته.

وإذا كانت معنى الحجّية هو وجوب الامتثال بحكم العقل، وفسرنا قطع تكليف المولى بقطع من يجب طاعته، سوف يكون معنى كلامنا: إن القطع بتكليف المولى حجة؛ كأننا قلنا: القطع بتكليف من يجب امتثاله يجب امتثاله. وهو كما ترى تكرار، وهذا يدلُّ على أنه من الضروري أن نأخذ نفس حق الطاعة في نفس مولوية المولى، حتى نبحث عن حدود هذه الطاعة على المكلف؟

وهنا يوجد ثلاثة احتمالات: أن تكون الحدود مقتصرة على خصوص المقطوع به من التكاليف. الثاني: أن يكون حق الطاعة شاملاً لكل انكشاف بما فيه الظن أو الاحتمال. الثالث: أن يقتصر حق الطاعة على بعض ما يقطع به من

تكاليف، كما لو قلنا بأن حق الطاعة لا يشمل المقطوع به من تكاليف عن طريق العقل.

وعلى الأول تكون المنجزية ثابتة لما ثبت من التكاليف بالقطع فقط، وعلى الثاني تكون المنجزية ثابتة في كلّ انكشاف، سواء من القطع أو من الظن أو من الاحتمال. وعلى الثالث تكون المنجزية لبعض حالات القطع.

وهنا لو دار الأمر بين هذه الاحتمالات الثلاثة، فنختار الاحتمال الثاني منها، من دون أن نقيم برهاناً خاصاً عليه، بل هي دعوى الوجدان وإدراكنا العقلي، فعقلنا يدرك ـ بملاك المُنعميّة مثلاً ـ أن الله تعالى له حق الطاعة علينا في كلّ انكشاف لتكاليفه، سواء كان هذا الانكشاف بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال، ما لم يرخص هو في عدم التحفظ على هذه التكاليف المنكشفة(١).

نعم كلما كانت مرتبة الانكشاف أكبر كانت الإدانة أشد، فالقطع يكون قبح المخالفة فيه أشد من الظن، والظن أشد من الاحتمال، وهكذا تكون الإدانة.

هذا ما يتعلق بالقضية الأولى التي كان مفادها أن الحجيّة والمنجزية من لوازم القطع الذاتية. وقد اتضح بطلانها.

أمّا القضية الثانية وهي التي تفيد أن المنجزية لا تنفك عن القطع بالتكليف، وليس بإمكان المولى نفسه التدخل في هذا التفكيك، فلا يمكنه الترخيص في مخالفة ما قطع بوجوبه مثلاً.

هذا القضية صحيحة، ويمكن البرهنة على صحتها، بأن نقول: إذا قطع المكلف بوجوب الصلاة مثلاً، فحينما يريد المولى أن يرخص في مخالفة التكليف

---

(١) الترخيص إنّما يكون في فرض الانكشاف بالظن والاحتمال، أمّا ما كان بالقطع فلا يمكن الترخيص فيه، كما سيأتي.

الذي لا زال الشخص قاطعاً به، فهناك طريقان لا غير، أمّا أن يرخص في ذلك بحكم واقعي بأن يجعل للصلاة حكم الإباحة واقعاً، أو يرخص من خلال حكم ظاهري بالإباحة. وكلا الطريقين ممتنع، أمّا الأول فلأنه يلزم اجتماع حكمين واقعيين متضادين على الصلاة وهما الوجوب والإباحة، ولا أقل يلزم أن يحصل تناقض في نفس القاطع بالوجوب، فهو ما دام كذلك فكيف يصدق بحكم آخر وهو الإباحة؟

وأما الثاني، وهو ترخيصه عن طريق حكم ظاهري يفيد الإباحة، فهذا ممتنع لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، ومع القطع بالوجوب لا يتصور وجود الشك.

وهكذا نصل إلى نتيجة أن القطع بتكليف المولى لا يفترق عن الظن والاحتمال في التنجيز، فالجميع ينجز التكليف، نعم يفترق القطع عن الظن والاحتمال بأنه لا يمكن تجريده عن المنجزية بخلاف الظن أو الاحتمال فإن الترخيص فيهما ممكن لوجود الشك فيهما.

ومن ذلك يمكن القول إن حجية القطع ناجزة وغير معلقة على عدم ورود الترخيص، بخلاف الظن والاحتمال فهما غير ناجزين، بل معلقان على عدم ورود الترخيص الظاهر ي في المخالفة.

### معذريّة القطع

**«كنا نتحدث حتى الآن عن الجانب التنجيزي والتسجيلي من حجية القطع (المنجزية)، والآن نشير إلى الجانب الآخر من الحجيّة وهو المعذرية، أي كون القطع بعدم التكليف معذّراً للمكلف على نحو لو كان مخطئاً في**

**قطعه لما صحت معاقبته على المخالفة، وهذه المعذرية تستند إلى تحقيق حدود مولوية المولى وحق الطاعة، وذلك لأنّ حق الطاعة هل موضوعه الّذي تفرض طاعته تكاليف المولى بوجودها في الشريعة بقطع النّظر عن قطع المكلف بها وشكه فيها، أو قطعه بعدمها، أي أنها تستتبع حق الطاعة في جميع هذه الحالات، أو أنّ موضوع حق الطاعة تكاليف المولى المنكشفة للمكلف ولو بدرجة احتمالية من الانكشاف؟ فعلى الأول لا يكون القطع معذّراً إذا خالف الواقع، وكان التكليف ثابتا على خلاف ما قطع، وعلى الثاني يكون القطع معذّراً إذ لا حق طاعة للمولى في حالة عدم انكشاف التكليف ولو انكشافاً احتمالياً. والأول من هذين الاحتمالين غير صحيح؛ لأنّ حق الطاعة من المستحيل أن يحكم به العقل بالنسبة إلى تكليف يقطع المكلف بعدمه؛ إذ لا يمكن للمكلف أن يتحرك عنه فكيف يحكم العقل بلزوم ذلك، فيتعين الاحتمال الثاني، ومعه يكون القطع بعدم التكليف معذّراً عنه لأنّه يخرج -في هذه الحالة- عن دائرة حق الطاعة، أي عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال».**

**الشرح**

كان الكلام سابقاً عن المنجزية بجانبها التنجيزي، بمعنى أن القطع لو كان بتكليف إلزامي، أمّا لو قطع المكلف بعدم الإلزام وعدم التكليف، هذا ما سوف نتكلم عنه في هذا البحث، فنقول: كما ذكرنا سابقاً في معنى حجية القطع وقلنا إنّ الحجيّة لها جانبان، أحدهما المنجزية، والآخر المعذرية، وكنا نقصد من المعذرية هو حكم العقل بأن المكلف لو قطع بعدم التكليف، فترك الامتثال،

وهنا قد يكون ـ في الواقع ـ قطعه مصيباً؛ فلا كلام، ولكن قد يكون قطعه مخطئاً وأن الصحيح واقعاً هو وجود التكليف في المورد الذي قطع بانتفاء التكليف عنه، فمعنى المعذرية عندئذٍ أنه معذور في تركه التكليف ـ المعلوم عند الله والمجهول عند المكلف ـ عندما اعتمد على قطعه، ولا يصح معاقبته على المخالفة.

وفهم طبيعة هذه المعذرية التي يحكم بها العقل تتوقف على حدود حق الطاعة، وهنا افتراضان، الأول: إن موضوع حق الطاعة هو كلّ تكليف للمولى ثابت في الشريعة واقعاً، أو قل: التكاليف بوجودها الواقعي لا بوجودها الواصل بأي نحو من الانكشاف، وبتعبير آخر: موضوع حق الطاعة هو ذات تكاليف المولى مع غض النظر عن حالة قطع المكلف بها أو حالة شكّه فيها أو حالة قطعه بعدمها، فحق الطاعة ثابت مع كلّ هذه الحالات.

والافتراض الثاني: أن يكون موضوع حق الطاعة هو تكاليف المولى الثابتة في الواقع والمنكشفة للمكلف ولو بمرتبة ضعيفة من الانكشاف كما في الشك والاحتمال.

وعلى الافتراض الأول: لا يكون القطع بانتفاء التكليف معذّراً للمكلف إذا كان مخالفاً للواقع، فلو قطع بأن صلاة العيد ليست واجبة ولا إلزام تجاهها، وكانت هذه الصلاة عند الله واجبة، فقطعه بالعدم لا يكون معذّراً؛ ويستحق العقاب على المخالفة.

وعلى الافتراض الثاني: يكون القطع بعدم التكليف معذّراً له، وغير مصحح للعقاب على المخالفة لو كان مخالفاً للواقع، لأننا افترضنا الانكشاف شرطاً في حق الطاعة، وقد حصل للمكلف انكشاف بعدم التكليف؛ إذ لا حق

طاعة للمولى في حالة عدم حصول انكشاف له بأي تكليف، فمن قطع بعدم التكليف من المحتم أنه لم ينكشف له أي تكليف.

والفرضية الأولية باطلة، لأنّ حق الطاعة مما يحكم به العقل، ومن المستحيل أن يحكم العقل بأن يكون للمولى ذلك في حالة قطع المكلف بعدم وجود تكليف؛ إذ كيف يحكم العقل بذلك مع عدم وجود باعث للتحريك عند المكلف؟ فهو بقطعه بعدم التكليف قطع أيضاً بعدم وجود أي محرك للامتثال.

وهكذا تتعين الفرضية الثانية، ويكون القطع بعدم التكليف معذّراً، ولا يحكم العقل بوجوب لامتثال؛ لأنّه لا حق للطاعة عندئذٍ فيما قطع بعدمه.

**توضيح المفردات**

**قوله: (الجانب التنجيزي والتسجيلي)**

التسجيلي تفسير للتنجيز، وقد قيل في معنى (السِّجِلُّ) بكسر السين، هو لغة للكتاب، أو الصحيفة. وقيل هو حجر كان يُكتب فيه، ثم صار كلّ ما يكتب فيه سِجِّلاً. والمعنى واضح هنا، فالتسجيل يعني كتابة التكليف في ذمة المكلف، أي يدرك العقل أن التكليف قد سُجِّل في عهدته وعليه امتثاله.

**قوله: (لا يكون القطع معذّراً)**

أي القطع بعدم التكليف، وهو يساوي عدم انكشاف التكليف.

## التجرّي

**«إذا قطع المكلّف بوجوب أو تحريم فخالفه وكان التكليف ثابتاً في الواقع اُعتبر عاصياً، وأمّا إذا قطع بالتكليف وخالفه ولم يكن التكليف ثابتاً واقعا سُمّي متجرّياً، وقد وقع البحث في أنّه هل يدان مثل هذا المكلّف المتجرّي بحكم العقل ويستحقّ العقاب كالعاصي أولاً؟»**.

## الشرح

التجري مصطلح يراد به مخالفة العبد لما قطع به من تكليف، لكن قطعه لم يكن مصيباً للواقع فلم يكن التكليف ثابتاً.

وهو يتحد مع العصيان في أنه مخالفة العبد للتكليف الذي قطع به، ويفترق عنه في أن القطع فيه يكون مصيباً، أي أن ما قطع به ثابتٌ في الواقع.

فلو قطع المكلف مثلاً بأن صلاة العيد واجبة، فتارة نفترض أن هذا الحكم وهو الوجوب ثابتاً في الواقع؛ أي أن الله تعالى له حكم بالفعل بالوجوب، وتارة نفترض أن الحكم لم يكن كذلك، بل كان الاستحباب هو الثابت لصلاة العيد.

فلو خالف العبد وترك الصلاة مع أنه قاطع بوجوبها، وعندئذٍ يكون عاصياً على الافتراض الأول، ومتجرياً على الافتراض الثاني.

وقد وقع بحث في أن العقل هل يحكم باستحقاق المتجري للعقاب كالعاصي أم لا؟ قد يقال: بعدم الاستحقاق، لأنّ المعيار في العقوبة هو مخالفة التكليف، وهو لم يقع من المتجري.

**المتجرّي يستحق العقاب**

**«ومرّة أخرى يجب أن نرجع إلى حقّ الطاعة الذي تمثّله مولويّة المولى لنحدّد موضوعه، فهل موضوعه هو التكليف المنكشف للمكلّف أو مجرّد الانكشاف ولو لم يكن مّصيباً؟ بمعنى أنّ حقّ المولى على الإنسان هل في أن يطيعه في تكاليفه التي انكشفت لديه أو في كلّ ما يتراءى له من تكاليفه، سواء كان هناك تكليف حقّا أولا؟ فعلى الأوّل لا يكون المكلّف المتجرّي قد أخلّ بحقّ الطاعة إذ لا تكليف، وعلى الثاني يكون قد أخلّ به فيستحقّ العقاب. والصحيح هو الثاني، لأنّ حقّ الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولى عقلا ورعاية حرمته، ولا شكّ في أنّه من الناحية الاحتراميّة ورعاية الحرمة لا فرق بين التحدّي الذي يقع من العاصي، والتحدّي الذي يقع من المتجرّي، فالمتجرّي إذن يستحق العقاب كالعاصي».**

**الشرح**

ولكي نشخص الحق في المسألة، وهل أن المتجري يستحق العقاب على تجرّيه أم لا؟ لا بدّ أن نرجع مرة أخرى لموضوع حق الطاعة، وهذه المرة نريد تشخيص موضوع بلحاظ آخر، فبعد أن عرفنا أن موضوع حق الطاعة أعم من القطع بالتكليف، بل يشمل كلّ انكشاف ولو كان ظنياً أو احتمالياً، نقول الآن هل الموضوع هو خصوص التكليف المنكشف أم انكشاف التكليف، أي مجرد الانكشاف؟ أو قل: هل الموضوع لحق الطاعة هو التكليف الثابت واقعاً ثم انكشف للمكلف، أم هو انكشاف التكليف للمكلف ولو لم يكن ثابتاً في الواقع؟

وعلى الأول لا يحكم العقل باستحقاق المتجري للعقاب، لأنّ المفروض في المتجري أن قطعه لم يكن مصيباً؛ فلم يكن هناك تكليف ثابت، بل كلّ ما فعله أنه خالف ما كان يعتقده من ثبوت التكليف.

وعلى الثاني يحكم العقل بالعقوبة له؛ لأنّه المفروض قد خالف ما انكشف له من تكليف.

والصحيح هو الرأي الثاني، لأنّ الدافع لطاعة المولى هو إدراك العبد بضرورة احترام المولى وعدم انتهاك حرمته، وهذا الاحترام ورعاية الحرمة كما أنه في العصيان موجب للعقوبة فكذلك في التجري لأنّ انتهاك الحرمة والتحدي متحقق في التجري أيضاً فلا شك عندئذٍ في استحقاقه للعقاب.

### العلم الإجمالي

**«القطع تارةً يتعلّق بشيء محدّد ويسمّى بالعلم التفصيلي، ومثاله: العلم بوجوب صلاة الفجر أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعيّن، وأخرى يتعلّق بأحد شيئين لا على وجه التعيين، ويسمّى بالعلم الإجمالي، ومثاله: العلم بوجوب صلاة ما في ظهر الجمعة هي إمّا الظهر أو الجمعة دون أن تقدر على تعيين الوجوب في إحداهما بالضبط، أو العلم بنجاسة أحد الإناءين بدون تعيّن.**

**ونحن إذا حلّلنا العلم الإجمالي نجد أنّه مزدوجٌ من العلم بالجامع بين الشيئين، ومن شكوك واحتمالات بعدد الأطراف التي يتردّد بينها ذلك الجامع، ففي المثال الأوّل يوجد عندنا علم بوجوب صلاة ما، وعندنا احتمالان لوجوب صلاة الظهر خاصّة، ولوجوب صلاة الجمعة خاصّ»).**

### الشرح

مرّ في الحلقة الأولى الفارق بين العلم التفصيلي والإجمالي، وهنا حيث إن الكلام هنا في حجية القطع؛ وهو أعمّ من التفصيلي والإجمالي؛ لهذا تعرض المصنف لبحث جهة الفارق بين حجية الثاني والأول، وبهذا المقدار فقط، وسوف يأتي بحثُ جهةٍ أخرى للعلم الإجمالي في بحوث لاحقة.

وهنا نقول: العلم التفصيلي هو العلم الحاصل من دون أن يشوبه شك، بمعنى أنه لا يوجد فيه أكثر من طرف، بل يتعلق بطرف واحد، ومثال ذلك في الشبهة الحكمية: علم المكلف بوجوب صلاة الفجر. ومثال الشبهة الموضوعية: علمه بنجاسة إناء معين في الخارج.

وأما العلم الإجمالي فهو العلم الذي يتعلق بأحد شيئين لا على وجه التحديد خارجاً، ومثاله في الشبهة الحكمية: علم المكلف بوجوب أحد حكمين في ظهيرة الجمعة، إما وجوب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر. ومثال الشبهة الموضوعية: علمه بنجاسة أحد إناءين: إما هذا أو ذاك.

ولو دققنا في العلم الإجمالي: نجد أنه دائماً يتكون من شيئين، أحدهما العلم بالجامع وهو عنوان أحدهما أو أحدهم، والآخر الشك في أطراف هذا العلم لا غير. فإذن هو علم ممزوج بالشك.

### الفرق بين منجزية القطع التفصيلي والإجمالي

**«ولا شكّ في أنّ العلم بالجامع منجّز، وأنّ الاحتمال في كلّ طرف منجّز أيضاً، وفقاً لما تقدّم من أنّ كلّ انكشاف منجّز مهما كانت درجته، ولكنّ منجّزيّة القطع على ما عرفت غير معلّقة، ومنجّزيّة الاحتمال معلّقة، ومن هنا كان بإمكان المولى في حالات العلم الإجمالي أن يبطل منجّزيّة احتمال هذا الطرف أو ذاك، وذلك بالترخيص الظاهري في عدم التحفظ، فإذا رخّص فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الظهر بطلت منجّزيّة هذا الاحتمال وظلّت منجّزيّة احتمال وجوب الجمعة على حالها، وكذلك منجّزيّة العلم بالجامع فإنّها تظلّ ثابتة أيضاً بمعنى أنّ المكلّف لا يمكنه أن يترك كلتا الصلاتين رأسا، وإذا رخّص المولى فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الجمعة بطلت منجّزيّة هذا الاحتمال وظلّت منجّزيّة الباقي كما تقدّم، وبإمكان المولى أن يرخّص في كلّ من الطرفين معا بترخيصين ظاهريين، وبهذا تبطل كلّ المنجزيّات بما فيها منجّزيّة العلم بالجامع. وقد تقول: إنّ العلم بالجامع**

**فرد من القطع وقد تقدّم أنّ منجّزيّة القطع غير معلّقة، فكيف ترتفع منجّزيّة العلم بالجامع هنا؟ والجواب: أنّ القطع الذي تكون منجّزيّته غير معلّقة هو العلم التفصيليّ، إذ لا مجال للترخيص الظاهريّ في مورده، لأنّ الترخيص الظاهريّ لا يمكن إلّا في حالة الشكّ، ولا شكّ مع العلم التفصيليّ، ولكن في حالة العلم الإجمالي حيث أنّ الشكّ في كلّ طرف موجود، فهناك مجال للترخيص الظاهريّ فتكون منجّزيّة العلم الإجمالي معلّقة على عدم إحراز الترخيص الظاهريّ في كلّ من الطرفين، هذا من الناحية النظريّة ثبوتا، وأمّا من الناحية الواقعيّة إثباتاً وأنّه هل صدر من الشارع ترخيص في كلّ من طرفي العلم الإجمالي؟، فهذا ما يقع البحث عنه في الأصول العمليّة».**

**الشرح**

هل يوجد فارق بين حجية العلم التفصيلي والإجمالي؟ هل أن كلا العلمين حجة؟ أم أن هناك فرقاً في حجيتيهما؟

وهذا التساؤل لا يفرق بين مسلك المشهور في تفسير حجية العلم هل هي ذاتية ومن لوازم القطع أو هي من لوازم شؤون مولوية المولى.

هناك قولان: قول يرى أن الحجيّة ثابتة بنفس المرتبة لهما، لأنّه في العلم الإجمالي وإن كان مشوباً في الشك في أطرافه إلّا أن هناك علماً لم يختلط في الشك وهو العلم الذي وقف على الجامع؛ ولهذا لا يمكن الردع والترخيص في أطراف العلم الإجمالي جميعاً، لأنّ الترخيص كذلك يخالف القطع بالجامع، فهو وإن كان من ناحية ثبوتية يمكن أن يرخص المولى بحكم ظاهري؛ لانحفاظ الشك في

الأطراف؛ إلا أن الترخيص في جميع الأطراف سوف يعني الترخيص في المعصية وهو قبيح؛ ولا يمكن صدوره من المولى.

والقول الثاني الذي يراه المصنف: أن حجية العلم الإجمالي تختلف عن حجية العلم التفصيلي، وذلك أنه كما مرّ سابقاً في أن حجية التفصيلي ليست معلقة على عدم ورود الترخيص فيما تعلق به العلم، بينما حجية العلم الإجمالي معلقة على عدم ورود الترخيص، ولا يوجد محذور عقلي يمنع من الترخيص لا في طرف واحد ولا في جميع الأطراف، أمّا الطرف الواحد؛ فلأن الترخيص فيها لا يتنافى مع العلم الإجمالي، لأنّه يمكن أن يكون الطرف الثاني هو المحقق للعلم.

وأما الترخيص في جميع الأطراف، فلأن المحذور كان عبارة عن القبح الذي لا يصدر من المولى، وهو مرتفع بناء على فهمنا لحقيقة الحكم الظاهري والذي هو عبارة عن خطاب جاء ليعين ما هو الأهم من الملاكات عندما تتزاحم بينها في عالم حفظها عند المولى، ولهذا يرى المصنف من ناحية عقلية ثبوتية لا يمتنع أن يكون هناك ترخيص يعمّ كلّ أطراف العلم الإجمالي، وذلك لأنّ هذه الأطراف ما دامت مشكوكة، فاللزوم فيها عندئذٍ متوقف على عدم الترخيص، والترخيص في الجميع ممكن، لأنّه يدور أمرها في كلّ طرف بين أن يكون مرخصاً فيه أو أن يكون ملزماً؛ وفي مثال العلم الإجمالي بوجوب أحد صلاتين إما الجمعة أو الظهر، نجد أنه في طرف الجمعة شك يمتزج فيها شيئان وهما الترخيص والإلزام، وكذلك في طرف صلاة الظهر؛ ومن هنا صح القول أن الأمر يدور بين الإلزام والترخيص، فهما متزاحمان في حفظهما، أي أن المولى إما أن يرجح للمكلف الترخيص أو الإلزام في كلّ طرف، وقد يكون في نظر المولى أن

الترخيص في نظره أهم، فيقدمه في كلّ طرف. وبهذا يحكم ويرخص ظاهراً في كلّ أطراف العلم الإجمالي.

هذا من ناحية إمكانية وعقلية، ولكن هل يوجد فعلاً دليل خارجي يمكن الاعتماد عليه، ونثبت الترخيص في جميع الأطراف؟ والجواب: لا يوجد غير حديث "**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**" وهو منصرف عن موارد العلم الإجمالي كما سوف يأتي توضيح ذلك في بحث أعمق.

وهذا بخلاف الحجيّة في العلم التفصيلي فهو مما يقبل التعليق على عدم ورود الترخيص؛ لامتناع الترخيص كما ذكرنا سابقاً، لأنّ هذا الترخيص إما أن يكون واقعياً أو ظاهرياً، والأول يلزم منه التضاد، والثاني ممتنع؛ لعدم الشك مع القطع.

## القطع الطريقيّ والموضوعي

### القطع الطريقي

**«تارةً يحكم الشارع بحرمة الخمر ـ مثلًا ـ فيقطع المكلّف بالحرمة، ويقطع بأنّ هذا خمر، وبذلك يصبح التكليف منجَّزاً عليه، كما تقدّم، ويسمّى القطع في هذه الحالة بالقطع الطريقيّ بالنسبة إلى تلك الحرمة؛ لأنّه مجرّد طريق وكاشف عنها؛ وليس له دخل وتأثير في وجودها واقعاً؛ لأنّ الحرمة ثابتةٌ للخمر علًى أيّ حال، سواء قطع المكلّف بأنّ هذا خمر أوْ لا».**

### الشرح

مناسبة الدخول في هذا البحث هو التأكيد على أن القطع الذي بحثنا عن حجيته إنّما هو القطع الطريقي لا الموضوعي، وذلك لأنّ التنجز أو التعذير إنّما يكون بسبب الكشف، والقطع الموضوعي ليس وظيفته الكشف، بل دوره دور الموضوع للحكم، وكما تقدم في الحلقة الأولى فإن العلاقة بين الحكم والموضوع هي علاقة سببية، ولهذا يكون مولداً للحكم لا كاشفاً عنه.

ومعنى القطع الطريقي هو العلم الذي يكون طريقاً لمعرفة الحكم وكاشفاً عنه، وبهذا سُمّي طريقياً، ومثاله: لو أن المولى تعالى قد شرع حكماً للخمر، وهو الحرمة، فقال: الخمر حرام، هذه الحرمة لو ندقق فيها لا نرى فيها غير ثبوت الحرمة للخمر، ولا يوجد قيد آخر، ومن هنا لو علمنا خارجاً بهذه الحرمة، وهي تمثل (المقدمة الكبرى) ثم علمنا أن السائل الذي أمامنا هو خمر فعلاً (وهذه الصغرى)، فهنا سوف تتنجز هذه الحرمة فعلاً، ونلاحظ أن الكبرى ثابتة قبل

القطع بها، ولا دخل لقطع المكلف في ثبوتها، فسواء قطع بها أم لم يقطع فهي ثابتة، نعم القطع بها من المكلف يجعل التكليف منجزاً عليه، ومستحقاً للعقاب لو خالفه.

**القطع الموضوعي**

**«وأخرى يحكم الشارع بأنّ ما تقطع بأنّه خمر حرام، فلا يحرم الخمر إلّا إذا قطع المكلّف بأنّه خمر، ويسمّى القطع في هذه الحالة بالقطع الموضوعيّ؛ لأنّه دخيل في وجود الحرمة، وثبوتها للخمر، فهو بمثابة الموضوع للحرمة والقطع إنّما ينجّز التكليف إذا كان قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه؛ لأنّ منجّزيّته إنّما هي من أجل كاشفيّته، وهو إنّما يكشف عمّا يكون قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه. وأمّا التكليف الذي يكون القطع موضوعاً له ودخيلًا في أصل ثبوته فهو لا يتنجّز بذلك القطع، ففي المثال المتقدّم للقطع الموضوعيّ لا يكون القطع بالخمريّة منجّزاً للحرمة؛ لأنّه لا يكشف عنها، وإنّما يولّدها، بل الذي ينجّز الحرمة في هذا المثال القطع بحرمة مقطوع الخمريّة. وهكذا ينجّز كلّ قطع ما يكون كاشفاً عنه وطريقاً إليه من التكاليف، دون ما يكون موضوعاً ومولّداً له من الأحكام»**.

**الشرح**

أمّا القطع الموضوعي، فهو القطع الذي يؤخذ موضوعاً في الحكم، ووظيفته توليد الحكم ولا علاقة له بالكاشفيّة عنه، وحاله حال سائر القيود التي تؤخذ موضوعا للحكم، وعند تحققها تتحقق فعلية الحكم، وذلك شبيه بقيد

الاستطاعة في الحج، فحيث لا استطاعة لا فعلية للحج، كذلك لو لم يتحقق العلم فلا حكم أصلاً، ومثاله، لو شرع المولى حكماً لحرمة الخمر السابقة لكن بقيد العلم بالخمر، كما لو قال: إذا قطعت بالخمر خارجاً فهو حرام عليك.

هنا نلاحظ أن القطع صار كسائر القيود التي لها مدخليّة في وجود أصل الحكم وفعليته، والتي اصطلحنا عليها بموضوع الحكم، وعندئذٍ لو قطع المكلف بأن الذي أمامه هو خمر، عندئذٍ سوف يُولد حكم في هذه اللحظة في عهدته، ولو لم يقطع لا يكون للحكم ثبوت فعلاً في العهدة.

ونلاحظ هنا الفارق الواضح بينه وبين القطع الطريقي، فالثاني لا دخل له في ثبوت الحكم، بل له دخل في التنجز، بينما القطع الموضوعي له دخل في ثبوت الحكم ولا علاقة له بالتنجّز.

من هنا يقال: كيف إذن يتنجز هذا الحكم؟ الجواب: حاله كحال وجوب الحج المتوقف على الاستطاعة، فما لم يعلم المكلف بالجعل (وجوب الحج) ويعلم بتحقق الاستطاعة (الموضوع) فلا يكون الحكم فعلاً ثابتاً عليه. وهنا أيضاً ما لم يعلم المكلف بوجود حكم عند الله متوقف على القطع بالخمر (الكبرى) وما لم يعلم بأن هذا خمر (الصغرى) فلا يكون الحكم ثابتاً فعلاً، أي أن القطع المنجِّز هو القطع بحرمة مقطوع الخمرية.

وبهذا يتضح أن القطع إنّما يكون منجزاً بمناط كاشفيته عن الحكم، فلا بد أن نفترض حكماً ثابتاً في الأصل، ثم يتحقق العلم الكاشف عنه والطريق إليه، وهذا غير موجود في القطع الموضوعي.

**توضيح المفردات**

قوله: (**والقطع إنّما ينجّز التكليف إذا كان قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه**)

أي: والقطع إنّما ينجز التكليف على المكلف فيما إذا كان هذا القطع قطعاً كاشفاً وطريقيّاً بالنسبة للتكليف المقطوع لا قطعاً موضوعياً.

**الطريقيّة والموضوعية لقطع واحد**

«**وقد يتّفق أن يكون قطع واحد طريقيّاً بالنسبة إلى تكليف وموضوعيّاً بالنسبة إلى تكليف آخر، كما إذا قال المولى: الخمر حرام، ثمّ قال: من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه، فإن القطع بحرمة الخمر قطع طريقيّ بالنسبة إلى حرمة الخمر، وقطع موضوعيّ بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر**».

**الشرح**

من الممكن أن يكون القطع الواحد قطعاً طريقياً لما تعلق به، وهذا القطع الطريقي هو نفسه قد أخذ موضوعاً في حكم آخر، وهذا يمكن تصوره فيما لو كان هناك حكمان أخذ القطع بالنسبة للأول طريقياً، وأخذ هذا الطريقي موضوعاً للحكم الثاني، ومثاله: لو كان المولى قد شرع في عالم حكمه حرمة الخمر، وقال الخمر حرام، ثم قال: من قطع بحرمة الخمر فإنه يحرم عليه بيعه، فهنا حكمان: الأول: حرمة الخمر، والثاني حرمة البيع، والقطع بالنسبة للأول كان طريقياً لأنّه لا علاقة له بتوليده أصلاً، بل الحكم ثابت قبل القطع، بينما هذا القطع نفسه صار موضوعاً لحكم آخر وهو حرمة البيع، لأنها متوقفة في فعليتها على العلم بحرمة الخمر.

## جواز الإسناد إلى المولى

**«وهناك جانب ثالث في القطع غير المنجّزيّة والمعذّريّة، وهو جواز إسناد الحكم المقطوع إلى المولى.**

**وتوضيح ذلك: أنّ المنجّزيّة والمعذّريّة ترتبطان بالجانب العملي، فيقال: إنّ القطع بالحرمة منجّز لها، بمعنى أنّه لا بدّ للقاطع ألّا يرتكب ما قطع بحرمته، وإنّ القطع بعدم الحرمة معذّر عنها، بمعنى أنّ له أن يرتكب الفعل. وهناك شيء آخر وهو إسناد الحرمة نفسها إلى المولى، فإن القطع بحرمة الخمر يؤدّي إلى جواز إسناد الحرمة إلى المولى، بأن يقول القاطع: إنّ الشارع حرّم الخمر؛ لأنّه قول بعلم، وقد أذن الشارع في القول بعلمٍ وحرّم القول بلا علم. وبالتدبّر فيما بيّنّاه من التمييز بين القطع الطريقيّ والقطع الموضوعيّ يتّضح: أنّ القطع بالنسبة إلى جواز الإسناد قطع موضوعيّ لا طريقيّ؛ لأنّ جواز الإسناد حكم شرعيّ اخذ في موضوعه القطع بما يسند إلى المولى».**

### الشرح

المقصود بجواز الإسناد: أن تنسب حكماً معيناً إلى المولى، فتقول هذا الحكم قد شرعه المولى، وجواز الإسناد هو في ذاته حكم من الأحكام، وقد أخذ في موضوعه العلم بما يراد نسبته للمولى. فلو علمنا مثلاً بأن الخمر حرام، عندئذٍ يجوز لنا أن نقول هذا حكم الله تعالى، وما لم نقطع بذلك فإنه يحرم الإسناد ويعتبر تشريعاً محرماً، وهذا الإسناد لا يقتصر على القول، بل يكون حتى في الفعل، كما لو فعلت فعلاً قاصداً امتثال أمره مع أني لم أكن قاطعاً بثبوت حكم هذا الفعل.

وجواز الإسناد هذا، يعتبر جانباً ثالثاً للقطع مضافاً لجانبي المنجزية والمعذرية، ويفترق عنهما بأنه لا يرتبط بجانب الامتثال العملي خارجاً، بل هو مرتبط بما هو خارج عن ذلك، فالإسناد شيء آخر غير الامتثال الذي يسعى الحكم لتحقيقه خارجاً من ناحية عملية.

ولو تأملنا في جواز الإسناد لوجدنا أن هناك حكماً وهو ذات الجواز، وان هناك موضوعاً قد أخذ فيه، وهو القطع بما نريد أن نسنده للمولى؛ إذن القطع الذي أخذ في جواز الإسناد هو قطع موضوعي لا طريقي.

**تلخيص ومقارنة**

**«اتّضح ممّا ذكرناه: أنّ تنجّز التكليف المقطوع لمّا كان من شؤون حقّ الطاعة للمولى سبحانه، وكان حقّ الطاعة له يشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه ولو انكشافاً احتماليّاً فالمنجّزيّة إذن ليست مختصّةً بالقطع، بل تشمل كلّ انكشاف مهما كانت درجته، وإن كانت بالقطع تصبح مؤكّدةً وغير معلّقة، كما تقدّم. وخلافاً لذلك مسلك من افترض المنجّزيّة والحجّيّة لازماً ذاتيّاً للقطع، فإنّه ادّعى أنّها من خواصّ القطع. فحيث لا قطع ولا علم لا منجّزيّة، فكلّ تكليف لم ينكشف بالقطع واليقين فهو غير منجّز ولا يصحّ العقاب عليه، وسمّي ذلك بقاعدة "قبح العقاب بلا بيان"، أي بلا قطع وعلم، وفاته أنّ هذا في الحقيقة تحديدٌ لمولويّة المولى وحقّ الطاعة له رأساً.**

**وهذان مسلكان يحدّد كلّ منهما الطريق في كثير من المسائل المتفرّعة، ويوضّح للفقيه منهجاً مغايراً من الناحية النظريّة لمنهج المسلك الآخر.**

**ونسمّي المسلك المختار بمسلك حقّ الطاعة، والآخر بمسلك قبح**

**العقاب بلا بيان»**.

**الشرح**

في آخر بحث القطع وحجيته نريد أن نلخص ما تقدم فيه من مباحث، هنا نريد أن نبرز فارقاً في تفسير الحجيّة، بين التفسير الذي يراه المشهور، وبين ما نراه من تفسير للحجية، وهذا الفارق يترتب عليه ثمرة، وهي الإيمان وعدم الإيمان بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، هذه القاعدة التي تعتبر من الأمور المتسالم عليها عند الأصوليين.

وتفسير المشهور هو أن الحجيّة من اللوازم الذاتية للقطع، فلا يمكن جعلها ولا يمكن سلبها عنه، وأما تفسيرنا للحجية فهي أنها من لوازم مولوية المولى ومن شؤون حق طاعته.

ويترتب على التفسير الأول: أن القطع لو انتفى فإن الحجيّة سوف تنتفي حتماً؛ وهذا هو معنى الذاتي، وهو يعني أن الحجيّة مختصة فقط بالقطع، ولا تشمل الظن والاحتمال؛ وهذا يعني أيضاً أن العقاب مختص فقط بالقطع، دون الظن والاحتمال، فلو ظننا بتكليف أو احتملناه ثم خالفناه لا يحكم العقل باستحقاق العقاب، وهو تعبير آخر عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإن البيان عندهم يعني العلم والقطع بالتكليف.

بينما على التفسير الثاني الذي يرى أن التفسير الأول تحديد لسعة وشمولية مولوية المولى باختصاص هذه المولوية فقط بالقطع بالتكاليف دون الظن بها أو احتمالها، هذا التفسير بلا شك يرفض قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ البيان يعني الانكشاف وهو أعم من القطع، بل شامل للظن والاحتمال.

وهكذا بات عندنا مسلكان، الأول بناء على تفسير المشهور؛ ونسمّيه بمسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والثاني بناء على التفسير الثاني الذي اخترناه ونسمّيه بمسلك حق الطاعة.

## الأدلّة

### تحديد المنهج في الأدلّة والأصول

**«عرفنا سابقاً أنّ الأدلّة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ على قسمين، فهي: إمّا أدلّة محرزة يطلب بها كشف الواقع، وإمّا أدلّة عمليّة (أصول عمليّة) تحدّد الوظيفة العمليّة للشاكّ الذي لا يعلم بالحكم. ويمكن القول على العموم بأنّ كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني، أي أصل عمليّ يحدّد لغير العالم الوظيفة العمليّة، فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرز أخذ به، وترك الأصل العمليّ وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلّة المحرِزة على الأصول العمليّة، كما يأتي -إن شاء اللّه تعالى- في تعارض الأدلّة. وإن لم يتوفّر دليل محرز أخذ بالأصل العملي، فهو المرجع العامّ للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز».**

### الشرح

ذكرنا سابقاً في تنويع البحث: أن الفقيه حينما يستنبط الحكم الشرعي، تارة يحصل على دليل يكشف عن ثبوت هذا الحكم الشرعي؛ فيعوّل على كشفه، وأخرى لا يتوفر له ذلك، بل يحصل على دليل يحدد الموقف العملي والوظيفة العملية تجاه الواقعة المجهول حكمها؛ وذكرنا أنه على هذا الأساس سوف نُصنف بحوث علم الأصول إلى نوعين: أحدهما: البحث في الأدلّة من القسم الأول، ونسميها بالأدلة المُحرِزة. والآخر البحث في الأصول العملية.

وبعد أن انتهينا من مباحث المقدمة؛ نشرع الآن في النوع الأول من البحوث الأساسية وهو بحث الأدلّة المُحرِزة، لكن قبل ذلك نستعرض المنهج في الاستنباط الفقهي عموماً، والهدف من ذلك هو بيان الاختلاف العملي في نتيجة الاستنباط؛ وذلك تارة على أساس رفض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأخرى على أساس قبولها.

مضافاً إلى ذلك ثمّةَ هدف آخر وهو التنبيه على أن الفقيه أو المجتهد عندما تواجهه واقعة؛ ويريد أن يتعرف على حكمها ينبغي عليه أولاً وقبل أي شيء أن يبحث عن الأصل العملي الذي غالباً متوفر للفقيه في كلّ واقعة، ونقصد بالأصل العملي أعم من العقلي والشرعي، والأصل العملي العقلي هو الذي يكون منشؤه إدراك العقل، ومثاله قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي، وأما الأصل العملي الشرعي فهو الذي يحكم به الشارع، مثل أصالة البراءة الشرعية أو الاحتياط كذلك.

وبعد أن يحدد الأصل العملي الذي يحدد الوظيفة العملية يتجه الفقيه للبحث عن الدليل المحرز الناظر للحكم الواقعي للواقعة، فإن عثر عليه، وكان هذا الدليل متوافقاً مع الأصل العملي فالحكم سوف يتأكد بذلك، وأما لو كان مفاده متعارضاً مع الأصل فيقدم الدليل المحرز على الأصل؛ لما سوف يأتي في بحث التعارض إن شاء الله تعالى.

### اختلاف وظيفة الأدلّة المُحرِزة عن الأصول العملية

**«وتختلف الأدلّة المُحرزة عن الأصول العمليّة في: أنّ تلك تكون أدلّةً ومستَنَداً للفقيه بلحاظ كاشفيّتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعي، وأمّا**

**هذه فتكون أدلّةً من الوجهة العمليّة فقط، بمعنى أنّها تحدّد كيف يتصرّف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعيّ للواقعة. كما أنّ الأدلّة المُحرِزة تختلف فيما بينها؛ لأنّ بعضها أدلّة قطعيّة تؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعي، وبعضها أدلّة ظنّيّة تؤدّي إلى كشف ناقصٍ محتملِ الخطأ عن الحكم الشرعيّ، وهذه الأدلّة الظنّيّة هي التي تسمّى بالأمارات».**

**الشرح**

ذكرنا في أكثر من مناسبة الاختلاف بين الدليل المحرز والأصل العملي، وقلنا إنّ الأول يكون مستنداً للفقيه بلحاظ الكاشفية عن الحكم الواقعي، فهو ناظر له بهدف إثباته، أمّا الأصل العملي فهو مجرد وظيفة للمكلف عند غياب الحكم والجهل به.

ولا بد من التفريق هنا بين دليل الأصل وبين تطبيقاته الخارجية، فإن الأول هو قاعدة يمكن أن تنطبق على كثير من المصاديق الخارجية، وهذه القاعدة موضوعها كلّ واقعة مجهولة الحكم ومشكوكة، وقد يكون دليل هذه القاعدة قطعياً، وأما التطبيقات فهي ذات الموارد المشكوكة في الخارج.

وكما يختلف الدليل المحرز مع الأصل العملي، كذلك يمكن أن يختلف دليل محرز مع دليل محرز آخر، فربما يكون دليل محرز يفيد القطع بالحكم، كما في التواتر، وقد يكون دليل محرز يفيد الظن بالحكم، كما في خبر الثقة، وكل دليل محرز ظني يصطلح عليه بالأمارة.

**المنهج على مسلك حقّ الطاعة**

**«وأعمّ الأصول العمليّة بناءً على مسلك حقّ الطاعة هو أصالة اشتغال الذمّة، وهذا أصل يحكم به العقل، ومفاده: أنّ كلّ تكليف يُحتمل وجوده ولم يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه؛ فهو منجّز، وتشتغل به ذمّة المكلّف؛ ومردّ ذلك إلى ما تقدّم من أنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل كلّ ما ينكشف من التكاليف ولو انكشافاً ظنّياً أو احتماليّاً. وهذا الأصل هو المستَنَد العامّ للفقيه، ولا يرفع يده عنه إلّا في بعض الحالات التالية»**.

**الشرح**

قلنا إنّ الهدف من ذكر هذا المنهج هو بيان الاختلاف في نتائج الاستنباط وفقاً لقبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعدم قبولها، وهنا سوف نتحدث عن المنهج الرافض لهذه القاعدة؛ الذي فيه تكون القاعدة الأساسية والأصل الأولى هو الاحتياط العقلي أو ما يعبر عنه بمسلك حق الطاعة؛ كما هو مسلك المصنف.

ويعتبر هذا الأصل المتوافق مع حدود حق الطاعة هو أعم الأصول العملية (الشرعية والعقلية)؛ لأنّه يعتبر المرجع العام عند فقدان الأدلّة وبقية الأصول العملية. وهذا الأصل يطلق عليه تارة أصالة الاشتغال وتارة أصالة الاحتياط العقلي، ومفاده: كلّ تكليف منكشف بالعلم أو بالظن أو بالاحتمال فهو منجز، ويدخل في عهدة المكلف.

والدليل على هذا الأصل هو العقل؛ أي هو المدرك له؛ لما تقدم من أن العقل يدرك -لو التفت – إلى أن حق الطاعة لا ينحصر بالقطع بالتكليف، بل هو أوسع من ذلك، فهو ممتد ليشمل كلّ انكشاف ولو كان ظنياً أو احتمالياً.

وكما قلنا: إنّ هذا الأصل يعدُّ المرجع العام؛ ولهذا فهو أعمّ الأصول، وهو المستند العام للفقيه في كلّ واقعة؛ ولا يرفع اليد عنه في في أحد الحالات التالية:

### بعض الحالات التي ترتفع معها أصالة الاشتغال

#### الحالة الأولى: حصول دليل قطعي على نفي التكليف

**«أولًا: إذا حصل له دليل محرز قطعيّ على نفي التكليف كان القطع معذّراً بحكم العقل، كما تقدّم، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال؛ إذ لا يبقى لها موضوع».**

#### الشرح

الحالة الأولى التي يرفع الفقيه فيها يده عن المرجع العام الذي ذكرناه هي فيما لو حصل الفقيه على دليل قطعي على نفي التكليف، كما لو واجه الفقيه مثلاً حكم الصلاة في يوم العيد، واحتمل الوجوب، فالمرجع العام يتكفل بالاحتياط والإتيان بصلاة العيد في يومه، ثم عثر الفقيه على دليل قطعي ينفي الوجوب؛ كما لو كان هذا الدليل هو التواتر، فهنا سيكون قطعه معذّراً بحكم العقل، ويرفع يده عن منجزية الاحتمال؛ لما مر سابقاً من أن موضوع هذا الأصل مقيدٌ بما لو لم يكن ترخيصٌ من المولى، ومع القطع بالترخيص وعدم التكليف لا يبقى له موضوع، فلا يوجد احتمال لجريان الأصل.

**الحالة الثانية: حصول دليل قطعي على ثبوت التكليف**

**«ثانياً: إذا حصل له دليل محرز قطعيّ على إثبات التكليف؛ فالتنجّز يظلّ على حاله، ولكنّه يكون بدرجةٍ أقوى وأشدّ، كما تقدّم».**

**الشرح**

الحالة الثانية هي فيما لو حصل له دليل قطعي على ثبوت التكليف، كما في المثال السابق لو حصل على دليل يفيد العلم بالوجوب، عندئذٍ سوف يبقى مفاد الأصل على حاله وهو التنجز، ومفاد الدليل القطعي أيضاً هو التنجز، وبهذا يتأكد الوجوب ويشتد.

وهنا في الحالة الثانية نجد أن الفقيه يستغني عن الحاجة لذلك الأصل في إثبات التكليف احتياطاً؛ لأن المفروض أنه عثر على دليل يفيد العلم بثبوت التكليف، نعم سوف يكون الثبوت متفقاً مع مفاد الأصل؛ فيخلق عنده التأكد.

**الحالة الثالثة: حصول القطع بترخيص ظاهري**

**«ثالثاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بترخيصٍ ظاهريٍّ من الشارع في ترك التحفّظ، فحيث إنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ معلّقة على عدم ثبوت إذنٍ من هذا القبيل-كما تقدّم-فمع ثبوته لا منجّزيّة، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال.**

**وهذا الإذن: تارةً يثبت بجعل الشارع الحجيّة للأمارة "الدليل المحرز غير القطعي"، كما إذا أخبر الثقة المظنونُ الصدقَ بعدم الوجوب، فقال لنا الشارع: " صدِّق الثقة". وأخرى يثبت بجعل الشارع لأصلٍ عمليٍّ من قبله،**

**كأصالة الحلّ الشرعيّة القائلة: "كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام"، والبراءة الشرعيّة القائلة: "رفع ما لا يعلمون"، وقد تقدّم الفرق بين الأمارة والأصل العملي».**

**الشرح**

الحالة الثالثة التي سوف يرفع الفقيه يده فيها عن أصالة الاحتياط أو قاعدة منجزية الاحتمال؛ هي فيما لو حصل له القطع على حكم ظاهري مفاده الترخيص في الواقعة التي كانت مصداقاً للأصل العام، أو قل حصل على إذن في ترك التحفظ تجاه الواقعة، وهذا الإذن تارة يثبت للفقيه بواسطة قطعه بأن الشارع قد جعل الحجيّة للأمارة ـ ونقصد بالأمارة هنا: كلّ دليل محرِّز لكنه غير قطعي ـ ثم عثر هذا الفقيه على أمارة؛ ولتكن هذه الأمارة خبر ثقة مثلاً تفيد بأنه في هذه الواقعة لا يجب التحفظ، بل هناك ترخيص في ترك التكليف فيها، فهنا سوف يرفع يده عن التكليف الثابت بالأصل العملي العام.

وتارة أخرى هذا الإذن يثبت للفقيه بواسطة قطعه بأن الشارع قد جعل الحجيّة للأصل العملي الشرعي، كأصالة الحل مثلاً أو أصالة البراءة، ومفاد هذا الأصل هو الترخيص في الترك وعدم الوجوب، هنا أيضاً سوف يرفع يده عن الأصل العام.

وفي كلا الموردين (الأمارة والأصل العملي) ينتفي معه موضوع الأصل العام؛ لأنّ موضوعه وجود الاحتمال وعدم الترخيص في ترك التحفظ، وقد حصل على ترخيص في ترك التحفظ؛ فلا موضوع عندئذٍ.

**الحالة الرابعة: حصول القطع باحتياط ظاهري**

**«رابعاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بأنّ الشارع لا يأذن في ترك التحفّظ فهذا يعني أنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ تظل ثابتةً؛ غير أنّها آكد وأشدّ ممّا إذا كان الإذن محتملاً.**

**وهنا أيضاً: تارةً يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفّظ بجعل الشارع الحجيّة للأمارة، كما إذا أخبر الثقة المظنونُ الصدقَ بالوجوب، فقال الشارع: "لا ينبغي التشكيك فيما يخبر به الثقة"، أو قال: "صدّق الثقة". وأخرى يثبت بجعل الشارع لأصلٍ عمليٍّ من قبله، كأصالة الاحتياط الشرعيّة المجعولة في بعض الحالاتٍ».**

**الشرح**

الحالة الرابعة التي يرفع الفقيه يده عن الأصل العام فيها، هي نفس الحالة الثالثة باختلاف أن قطع الفقيه ليس في الترخيص الظاهري، بل قطعهُ كان بالحكم الظاهري الذي يفيد التحفظ وعدم الإذن بالترخيص.

وهذا كسابقه أيضاً تارة يكون بقطع الفقيه بثبوت جعل من الشارع لحجية الأمارة، وقد عثر على خبر ثقة يفيد التحفظ في الواقعة، أو قطع الفقيه بجعل الشارع لأصل عملي من المولى يفيد بالاحتياط تجاه الواقعة على تقدير عدم حصوله على الأمارة، فهنا سوف يرفع الفقيه أيضاً يده عن الأصل العام.

**فائدة المنجّزيّة والمعذّريّة الشرعيّة**

**«وبما ذكرناه ظهر أنّه في الحالتين: الأولى والثانية لا معنى لتدخّل**

**الشارع في إيجاد معذّريّة أو منجّزيّة؛ لأنّ القطع ثابت، وله معذّريّة ومنجّزيّة كاملة، وفي الحالتين: الثالثة والرابعة يمكن للشارع أن يتدخّل في ذلك، فإذا ثبت عنه جعل الحجيّة للأمارة النافية للتكليف، أو جعل أصل مرخّص كأصالة الحلّ ارتفعت بذلك منجّزيّة الاحتمال أو الظنّ؛ لأنّ هذا الجعل منه إذن في ترك التحفّظ، والمنجّزيّة المذكورة معلّقة على عدم ثبوت الإذن المذكور، وإذا ثبت عنه جعل الحجيّة لأمارة مثبتة للتكليف، أو لأصل يحكم بالتحفّظ تأكّدت بذلك منجّزيّة الاحتمال؛ لأنّ ثبوت ذلك الجعل معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفّظ، ونفي لأصالة الحلّ ونحوها».**

**الهدف من هذا البحث**

الهدف من التعرض لفائدة المنجزية والمعذرية هو التقديم لما سوف يأتي في البحث الآتي وهو المنهج بناء على قاعدة قبح العقاب، وسوف يتضح أن الحالة الرابعة التي يمكن للمولى أن يجعل الحجيّة للحكم الظاهري، بجعل خبر الثقة حجة كما أن الأصل الذي يفيد التحفظ حجة، في هذه الحالة سوف تتعارض هذه الحجيّة مع البراءة العقلية. والمشهور الذي يؤمن بهذه البراءة سوف يقدم خبر الثقة عليها، في حين أن موضوعها لا زال موجوداً وهو عدم العلم. وهذا بخلاف مبنى المصنف القائل بحق الطاعة، فإنه في الحالة الثالثة سوف لن يكون ثمّةَ تعارض، بل حجية خبر الثقة مقدّمة؛ لأنها تمثل ترخيصاً؛ فينتفي بذلك موضوع منجزية الاحتمال. وكذلك في الحالة الرابعة حيث يتأكد الحكم ويشتد ويقوى.

**الشرح**

المنجزية حكم العقل بلزوم الامتثال وأنه في حالة المخالفة يحكم العقل باستحقاق العقاب، وكذلك المعذرية: تعني أنه في حالة القطع بعدم التكليف لو ترك المكلف امتثاله واتفق أنه في الواقع كان ثابتاً فهو معذور.

هذا المعنى من المنجزية والمعذرية لا يمكن أن يتدخل المولى فيه ويوجده للقطع، كما لا يمكنه أن يسلبهما ويردع عنهما؛ ما دام القطع موجوداً؛ لما تقدم في بحث القطع.

نعم في حالة الظن بالتكليف أو احتماله يمكن للمولى أن يجعل الحجيّة بمعناه التنجيزي والتعذيري، فيما لو فسرناها بذلك، وعندئذٍ سوف تكون فائدةٌ لجعل الحجيّة في الحالة الثالثة والرابعة، حيث يوجد الظن والاحتمال، فإن في الحالة الثالثة كان هناك قطعٌ بوجود حكم ظاهري على الترخيص، كما لو قال المولى صدّق الثقة، وقد ورد من الثقة خبرٌ ظني مفاده ترك التحفظ في الواقعة، فهنا يمكن أن تكون لجعل الحجيّة لخبره فائدة تتمثل في رفع موضوع قاعدة منجزية الاحتمال أو أصالة الاشتغال التي يتوقف موضوعها على وجود الاحتمال مع عدم الترخيص في ترك التحفظ. وكذلك تظهر الفائدة في الحالة الرابعة لو جعل المولى الحجيّة لخبر مفاده ضرورة التحفظ في الواقعة، فهنا سوف يشتد التكليف ويتأكد.

**المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان**

**«وما تقدّم كان بناءً على مسلك حقّ الطاعة، وأمّا بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان فالأمر على العكس تماماً والبداية مختلفة، فإن أعمّ الأصول**

**العمليّة حينئذ هو قاعدة "قبح العقاب بلا بيان"، وتسمّى أيضاً بالبراءة العقليّة، ومفادها: أنّ المكلّف غير ملزمٍ عقلًا بالتحفّظ تجاه أيّ تكليف ما لم ينكشف بالقطع واليقين، وهذا الأصل لا يرفع الفقيه يده عنه إلّا في بعض الحالات».**

**الشرح**

الهدف من هذا البحث هو التنبيه على الفارق بين مسلك حق الطاعة ومسك قبح العقاب بلا بيان، وبدلالة الإشارة على صحة المسلك الثاني والخلل في الأول.

والمنهج الذي تقدم كان بناء على مسلك حق الطاعة ومنجزية الاحتمال، وأما هنا سوف يكون على مسلك البراءة العقلية؛ ولهذا سوف تكون البداية مختلفة تماماً عن المسلك الأول، فإن الأصل العام على الأول هو الاحتياط بينما هنا المرجع العام هو البراءة العقلية أو قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي مفادها أن المكلف مرخصٌ في ترك كلّ ما يحتمل أو يظن من التكاليف، فما لم يكن بيان وقطع بالتكليف لا يحكم العقل بالامتثال.

وفي هذا الأصل أو القاعدة لا يرفع الفقيه ـ الذي يؤمن بها ـ يده عنها إلا في بعض الحالات الأربعة التي ذكرناها في مسلك حق الطاعة.

**بعض حالات رفع يد الفقيه بناء على البراءة العقلية**

ولنستعرض الحالات الأربع المتقدّمة؛ لنرى حال الفقيه فيها؛ بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

**الحالة الأولى**

**«أمّا الحالة الأولى فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً (أي المعذّرية)، غير أنّه يتأكّد بحصول القطع بعدم التكليف».**

**الشرح**

الحالة الأولى كانت حصول القطع عند الفقيه بنفي التكليف، وبما أن الذي يؤمن بقاعدة قبح العقاب أيضاً يرى انتفاء التكليف؛ وفقاً لقاعدته المذكورة، فهنا سوف لن يرفع يده عن القاعدة، بل تبقى ثابتة؛ والقطع سوف يؤكد الترخيص.

**الحالة الثانية**

**«وأمّا الحالة الثانية فيرتفع فيها موضوع البراءة العقليّة؛ لأنّ عدم البيان على التكليف تبدّل إلى البيان والقطع فيتنجّز التكليف».**

**الشرح**

الحالة الثانية كانت حصول القطع للفقيه بثبوت التكليف، ومع القطع سوف يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ القطع بيان.

**الحالة الثالثة**

**«وأمّا الحالة الثالثة فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً، غير أنّه يتأكّد بثبوت الإذن من الشارع في ترك التحفّظ».**

### الشرح

الحالة الثالثة كانت حصول القطع للفقيه بجعل حكم ظاهري بالترخيص، وهنا أيضاً لا يرفع الفقيه يده عن البراءة العقلية، بل سوف يتأكد عنده الترخيص ويقوى؛ بتوسط الحكم الظاهري الترخيصي، سواء أكان أمارة أم أصلاً عملياً شرعياً.

### الحالة الرابعة

**«وأمّا الحالة الرابعة فأصحاب هذا المسلك يلتزمون عمليّاً فيها بأنّ التكليف يتنجّز على الرغم من أنّه غير معلوم، ويتحيّرون نظريّاً في كيفيّة تخريج ذلك على قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّ الأمارة المثبتة للتكليف بعد جعل الحجيّة لها أو أصالة الاحتياط كيف تقوم مقام القطع الطريقيّ فتنجِّز التكليف، مع أنّه لا يزال مشكوكاً وداخلًا في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان! وسيأتي في الحلقة التالية بعض أوجه العلاج للمشكلة عند أصحاب هذا المسلك».**

### الشرح

الحالة الرابعة كانت حصول القطع للفقيه بجعل حكم ظاهري يفيد التحفظ في الواقعة المشكوكة، كما لو علم الفقيه أن خبر الثقة حجة، وقد أخبر هذا الثقة بحكم الوجوب فيها، أو جعلت حجية أصالة الاحتياط، وكان الأصل مما ينطبق على الواقعة، فهنا سوف نجد أن من يؤمن بالبراءة العقلية من ناحية عملية سوف يرفع يده عن هذه القاعدة، ويقدّم الحكم الظاهري عليها، مع أن

موضوع القاعدة لازال باقياً، لأنّ خبر الثقة لا يفيد العلم الطريقي، بل غاية ما يفيده هو الظن، وموضوع القاعدة ينتفي فقط مع البيان والعلم؛ ومن هنا سوف يضطر من يؤمن بهذا المسلك إلى أن يُبرر: لماذا رفع يده عن القاعدة مع بقاء موضوعها؟

ومن ضمن هذه التبريرات تبريرٌ يفسر حجية الأمارة بجعلها طريقاً وعلماً بالتعبد، وسوف يتضح ذلك في الحلقة الثالثة بعض هذه التبريرات.

## الأدلّة المُحْرِزَة

### تمهيد

### تقسيم البحث في الأدلّة المُحرِزة

«يعتمد الفقيه في عمليّة الاستنباط على عناصر مشتركة تسمّى بالأدلّة المُحرِزة، كما تقدّم. وهي: إمّا أدلّة قطعيّة بمعنى أنها تؤدّي إلى القطع بالحكم فتكون حجّةً على أساس حجّيّة القطع الناتج عنها، وإمّا أدلّة ظنّية ويقوم دليل قطعيّ على حجّيتها شرعاً، كما إذا علمنا بأنّ المولى أمر باتّباعها فتكون حجّةً بموجب الجعل الشرعي. والدليل المحرز في الفقه سواء كان قطعيّاً أوْ لا ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الدليل الشرعيّ، ونعني به: كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة على الحكم، ككلام اللّه سبحانه، أو كلام المعصوم.

الثاني: الدليل العقلي، ونعني به: القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يُستنبطَ منها حكمٌ شرعيّ، كالقضيّة العقليّة القائلة: بأنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته.

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلى نوعين: أحدهما: الدليل الشرعيّ اللفظيّ، وهو كلام المعصوم كتاباً أو سنّة. والآخر: الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، ويتمثّل في فعل المعصوم، سواء كان تصرّفاً مستقلّاً، أو موقفاً إمضائيّاً تجاه سلوك معيَّن، وهو الذي يسمّى بالتقرير.

والبحث في هذا القسم بكلا نوعيه: تارةً يقع في تحديد دلالات الدليل

**الشرعي، وأخرى في ثبوت صغراه، وثالثةً في حجّيّة تلك الدلالة ووجوب الأخذ بها، ففي الدليل الشرعيّ إذن ثلاثة أبحاث.**

**ولكن قبل البدء بهذه الأبحاث على الترتيب المذكور نستعرض بعض المبادئ والقواعد العامّة في الأدلّة المُحرِزة».**

**الشرح**

ذكرنا في تنويع البحث أن بحوث علم الأصول ثلاثة رئيسة، الأول: في الأدلّة المُحرِزة، والثاني: في الأصول العملية، والثالث: في التعارض، وهنا سوف نشرع في أول بحوث علم الأصول الأساسية، وهو الأدلّة المُحرِزة.

هذه الأدلّة المُحرِزة التي قلنا إنها تختلف عن الأصول العملية في أنها ناظرة لإحراز الواقع، فالأمارة الظنية مثلاً تريد أن تحرز الواقع وتحكي عن الحكم الواقعي، بخلاف أصل البراءة الناظر للموقف العملي تجاه التكليف المجهول حكمه الواقعي.

هذه الأدلّة تمثل عنصراً مشتركاً في الاستنباط؛ لعدم اختصاصها بحكم معين أو بباب محدد في الاستنباط.

وهي تارة تفيد القطع، وتارة تكون ظنية لكن يحصل قطعٌ على حجيتها واعتبارها من الشارع، كما إذا كان خبر الثقة ينقل حكما شرعياً ـ وهو ظني بحسب طبعه، لأنّه يحتمل فيه الخطأ والنسيان ـ لكن قام الدليل القطعي على اعتباره وحجيته؛ كما لو كانت هناك سيرة عقلائية أو سيرة متشرعة قطعية على العمل به؛ وهي كاشفة عن الحكم الشرعي، أو أن هناك تواتراً على حجيته، وهكذا.

وهذه الأدلّة المحرِزة تنقسم إلى قسمين: الأدلّة المُحرِزة الشرعية، والأدلة المُحرِزة العقلية. والأول واضح، والثاني ـ أقصد الدليل العقلي ـ فهو أيضاً ينقسم إلى قسمين: دليل عقلي يفيد القطع، ودليل لا يفيد إلا الظن.

ومثال الدليل العقلي عموماً: إذا شرّع المولى حكماً كوجوب الصلاة مثلاً، وكان لهذه الصلاة مقدمة لم يتعرض المولى لحكمها، فهل تكون واجبة شرعاً، مع أنها واجبة عقلاً بلا شك لتوقف امتثال الواجب عليها؟ قد يقال بالوجوب الشرعي لها؛ لإن العقل يدرك أن إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته، وسوف يتضح تفصيلات البحث في الدليل العقلي.

والأدلة المُحرِزة تنقسم بدورها أيضاً إلى قسمين: أدلة لفظية وأدلة غير لفظية، والثانية تعني فعل المعصوم أو سكوته وتقريره. وقد مرّ توضيح ذلك في الحلقة الأولى.

والبحث في الأدلّة المُحرِزة الشرعية عادة يكون ثلاثياً: بحث في تحديد دلالة الدليل، وبحث في صدوره من الشارع وهو المسمى بصغرى الدليل، وبحث ثالث في الكبرى، وهي حجية تلك الدلالة الصادرة من الشارع.

مثال ذلك: الدليل الشرعي اللفظي، لا شك في أنه مشتمل على مجموعة من الألفاظ، ولا شك في أن بعضها عناصر مشتركة، كصيغة الأمر مثلاً، ولهذا سوف نبحث عن دلالتها وحدودها، وهل هي ظاهرة في الوجوب أم في مجرد الطلب؟ ونحو ذلك، ثم نبحث صغروياً في كيفية إثبات كون الدليل صادراً من الشارع، ثم نبحث ثالثاً في هل أن الظهور حجة أم لا؟ وسوف يتبين ذلك بوضوح لاحقاً من خلال تنوع الأبحاث في الأدلّة المُحرِزة.

وقبل البدء بهذه الأبحاث مرتباً بما ذكرنا، نستعرض بعض القواعد المفيدة في الأدلّة المُحرِزة.

### الأصل عند الشكّ في الحجيّة

**«عرفنا أنّ للشارع دخلًا في جعل الحجيّة للأدلّة المُحرِزة غير القطعية "الأمارات"، فإن أحرزنا جعل الشارع الحجيّة لأمارة فهو، وإذا شككنا في ذلك لم يكن بالإمكان التعويل على تلك الأمارة لمجرّد احتمال جعل الشارع الحجيّة لها؛ لأنّها: إن كانت نافيةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المعذّريّة فمن الواضح- بناءً على ما تقدّم- عدم إمكان ذلك ما لم نحرز جعل الحجيّة لها، الذي يعني إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاه التكليف المشكوك؛ إذ بدون إحراز هذا الإذن تكون منجّزيّة الاحتمال للتكليف الواقعيّ قائمةً بحكم العقل، ولا ترتفع هذه المنجّزيّة إلّا بإحراز الإذن في ترك التحفّظ، ومع الشكّ في الحجيّة لا إحراز للإذن المذكور.**

**وإن كانت الأمارة مثبتةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المنجّزيّة خروجاً عن أصلٍ معذّر-كأصالة الحلّ المقرّرة شرعاً-فواضح أيضاً أنّا ما لم نقطع بحجّيتها لا يمكن رفع اليد بها عن دليل أصالة الحلّ مثلاً، فدليل الأصل الجاري في الواقعة والمؤمّن عن التكليف المشكوك هو المرجع ما لم يُقطع بحجّية الأمارة المثبتة للتكليف.**

**وبهذا صحّ القول: إنّ الأصل عند الشكّ في الحجيّة عدم الحجيّة، بمعنى أنّ الأصل نفوذ الحالة المفترضة لو لا تلك الأمارة من منجّزيةٍ أو معذّريّة».**

**الشرح**

الحجيّة للأدلة المُحرزة ـ غير القطعية ـ تعني أن الشارع قد تدخل في جعل هذه الحجيّة، وعندئذٍ تارة نعلم أن الشارع قد جعل الحجيّة لدليل ما، كجعلها لخبر الثقة، فهنا ينبغي اتّباع ذلك، وأخرى نعلم أن الشارع نهى عن اتباع دليل ظني، كالقياس مثلاً ـ بناء على أن النهي فيه يشمل كلّ الأزمنة وليس مختصاً بزمن المعصوم ـ فهنا ينبغي اتباع هذا النهي، وثالثة نحتمل الحجيّة لدليل ما، كما لو احتملنا حجية الظن الناشئ من الشهرة الفتوائيّة، فهل يمكن التعويل على هذا الاحتمال والبناء على حجية الشهرة؟ الجواب يكون بالنفي؛ فإنه لا يكفي مجرد الاحتمال لنحكم بالحجية فيها.

وذلك لأنّ هذه الأمارة لها حالتان: إمّا أن يكون مفادها الترخيص ونفي التكليف والمعذرية، وإمّا أن يكون مفادها إثبات التكليف من حرمة أو وجوب.

وفي الحالة الأولى نفترض أن الأصل الجاري في الواقعة المشكوكة ـ كمرجع عام ـ هو أصل عقلي، وهو منجزيّة الاحتمال القاضي بإثبات التكليف تجاه هذه الواقعة. هنا من الواضح عدم إمكان الاعتماد على الأمارة المحتملة الحجيّة، لأنّ موضوع منجزية الاحتمال هو وجود الاحتمال وعدم الترخيص بالمخالفة، وهذا يعني لا بد من القطع بالترخيص لكي يرتفع موضوع منجزية الاحتمال، وإلّا مع الظن أو الشك بالترخيص ستبقى المنجزية قائمة لثبوت موضوعها.

أمّا في الحالة الثانية، فنفترض أن الأصل الجاري ـ كمرجع عام ـ في الواقعة المشكوكة هو أصالة الحلّ، والأمارة المحتملة الحجيّة تحكي عن ثبوت حكم واقعي بالوجوب مثلاً، فهنا من الواضح أيضاً لا يمكن رفع اليد عن أصالة الحل والترخيص بمجرد احتمال حجية دليل ما يثبت التكليف، بل نحتاج إلى أن

يتحقق القطع بحجية هذا الدليل؛ لنرفع اليد عما علمنا بحجيته من الشارع وهو أصالة الحل.

وهكذا يتضح أن الشك في الحجيّة يعني عدم الحجيّة، ومن هنا يقال في علم الأصول كقاعدة عامة: إن الأصل في كلّ مشكوك الحجيّة عدم حجيته.

### توضيح المفردات

قوله: **(وبهذا صحّ القول: إنّ الأصل عند الشكّ في الحجيّة عدم الحجيّة، بمعنى أنّ الأصل نفوذ الحالة المفترضة لو لا تلك الأمارة من منجّزيةٍ أو معذّريّة)**

أي أن الأصل عند الشك بكل دليل نحتمل أن الشارع قد جعل الحجيّة والاعتبار له، هو عدم حجيته، بمعنى أن الأصل ـ عند وجود أمارة محتملة الحجيّة مثلاً على الترخيص أو إثبات التكليف ـ هو نفوذ الحالة السابقة التي قلنا إنها جارية في الواقعة كمرجع عام لها، وهي تارة افترضناها منجزية الاحتمال القاضية بتنجّز التكليف وثبوته، وثانية افترضناها أصالة الحل التي تفيد المعذرية والترخيص، ومهما يكن فسوف تبقى هذه المنجزية مع احتمال الترخيص الذي أفادته الأمارة المشكوكة، وكذلك تبقى المعذرية نافذة مع احتمال إثبات التكليف الذي أفادته الأمارة المحتملة الحجيّة؛ إلى أن يتحقق القطع بوجود ما يرفع موضوعها.

## مقدار ما يثبت بالأدلة المُحرِزة

**«الدليل المحرز له مدلول مطابقيّ ومدلول التزاميّ، فكلّما كان الدليل المحرز حجّةً ثبت بذلك مدلوله المطابقيّ، وأمّا مدلوله الالتزاميّ ففيه بحث، وحاصله: أنّ الدليل المحرز إذا كان قطعيّاً فلا شكّ في ثبوت مدلولاته الالتزاميّة به؛ لأنّها تكون قطعيّة أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقيّ بذلك، وإذا كان الدليل ظنّياً وقد ثبتت حجّيته بجعل الشارع -كما في الأمارة، مثل خبر الثقة وظهور الكلام، فهنا حالتان».**

### الشرح

الدليل المحرز تارة يكون قطعياً؛ أي أنه يفيد القطع والعلم بالحكم، وأخرى يفيد الظن، وفي كلا الحالتين يكون له مدلول مطابقي، كما يمكن أن يكون له مدلول التزامي، ونقصد بالمدلول الالتزامي هو المعنى الحاصل للسامع أو القارئ بواسطة اللفظ؛ لكن لا من نفس اللفظ وحاقّه، بل يكون اللفظ واسطة في حصوله؛ ولهذا يسمى أيضاً بالمدلول اللفظي، وهو في الحقيقة معنى يحرزه العقل.

وقد قسّموا اللازم في المنطق إلى مدلول بيِّن بالمعنى الأخص، وبيِّن بالمعنى الأعم، وغير بيِّن، ومثال الأول: كلمة الأربعة الدالة على معنى الأربعة مطابقة والدالة على معنى الزوجية التزاماً، ومثال الثاني: كلمة اثنين الدالة التزاماً على كونها نصف الأربعة، ومثال الثالث: الحكم بأن المثلث زواياه تساوي قائمتين.

وهنا يمكن أن نقسم اللازم إلى قسمين، تارة لازم عرفي وأخرى غير عرفي، ويمكن أن يمثّل للأول؛ إذا قال: "إذا جاءك زيد فأكرمه" فالمفهوم من هذه

الجملة: عدم وجوب الإكرام فيما إذا لم يتحقق المجيء من زيد. وإن كان بعضٌ لا يرى هذا المثال صحيحاً. ويمكن أن يمثل للثاني من باب التقريب: لو أخبر شخصٌ بأن زيداً ـ الذي نفترض أنه قد غاب منذ سنين طويلة تجاوزت عشرين عاماً، وكاد أهله أن يفقدوا الأمل في حياته ـ حيٌ يُرزق، واللازم هنا من هذا الكلام نبات لحيته، فهو لازم غير بعيد لا يأتي للذهن عادة، إلا بالالتفات له بالخصوص.

وبعد هذه المقدمة عن المدلول الالتزامي، نقول: إذا كان الدليل المحرز مفيداً للقطع فإن دليل الحجيّة يكون شاملاً للمدلول المطابقي والالتزامي معاً، فكما يكون المدلول الأول قطعياً كذلك الثاني، لأنّه مورد تحقق العلم، ومن علم بشيء فقد علم بلوازمه، وهذا هو مورد تطبيق هذه القاعدة.

لكن الكلام إنّما يكون في الدليل المحرز الظنّي، وهو المعبر عنه بالأمارة، من قبيل خبر الثقة أو الظهور، فحيث إن حجية هذا الدليل تكون بتدخل الشارع، عندئذٍ يقال: ليس من الضرورة أن تكون الحجيّة للدلالة المطابقية والالتزامية معاً، بل يمكن التفكيك بينهما، بأن يجعل الشارع الحجيّة لخصوص المطابقية دون الالتزامية، ولهذا وقع البحث في هذه المسألة، وهنا يوجد حالتان في الدليل المحرز الظني.

### هنا حالتان

### الحالة الأولى

**«الأولى: أن يكون موضوع الحجيّة -أي ما حكم الشارع بأنّه حجّة- صادقاً على الدلالة الالتزاميّة كصدقه على الدلالة المطابقيّة، ومثال ذلك: أن**

**يردَ دليل على حجّية خبر الثقة، ويقال بأنّ الإخبار عن شيء إخبار عن لوازمه، وفي هذه الحالة يثبت المدلول الالتزاميّ؛ لأنّه ممّا أخبر عنه الثقة بالدلالة الالتزاميّة، فيشمله دليل الحجيّة المتكفّل للأمر بالعمل بكلّ ما أخبر به الثقة مثلاً».**

**الشرح**

قلنا توجد حالتان في الدليل المحرز الظني، وفي الحالة الأولى سوف نفترض أن موضوع الحجيّة ـ اعتبار الشارع ـ هو خبر الثقة، كما لو قال المولى: خبر الثقة حجة. فـ (خبر الثقة) هو الموضوع، و(الحجيّة) هي الحكم والمحمول.

فلو أخبر ثقة عن حكم معين، وكان لهذا الحكم مدلولٌ التزامي، فهنا يقال: ما دام الموضوع هو الإخبار، فهذا الموضوع يصدق عرفاً على كلّ من المدلول المطابقي والالتزامي، فكلاهما يصدق عليهما أنهما مما أخبر به الثقة؛ لأنّ من أخبر عن شيء فقد أخبر عرفاً عن لوازمه؛ فهذه الأمارة الظنية عندئذٍ سوف تكون خارجة عن محل البحث.

**الحالة الثانية**

**«الثانية: أن لا يكون موضوع الحجيّة صادقاً على الدلالة الالتزاميّة، ومثال ذلك: أن يردَ دليل على حجّية ظهور اللفظ، فإن الدلالة الالتزاميّة غير العرفيّة ليست ظهوراً لفظيّاً؛ فلا تشكّل فرداً من موضوع دليل الحجيّة، فمن هنا يقع البحث في حجّية الدليل لإثبات المدلول الالتزاميّ في حالة من هذا القبيل.**

**وقد يستشكَل في ثبوت هذه الحجيّة بدليل حجّية الظهور؛ لأنّ دليل**

**حجّية الظهور لا يثبت الحجيّة إلّا لظهور اللفظ، والدلالة الالتزاميّة لهذا الظهور ليست ظهوراً لفظيّاً فلا تكون حجّة، ومجرّد علمنا من الخارج بأنّ ظهور اللفظ إذا كان صادقاً فدلالته الالتزاميّة صادقة أيضاً لا يبرِّر استفادة الحجيّة للدلالة الالتزاميّة؛ لأنّ الحجيّة حكم شرعيّ وقد يخصّصه بإحدى الدلالتين دون الأخرى على الرغم من تلازمهما في الصدق»**.

**الشرح**

الحالة الثانية، أن يكون موضوع الحجيّة من قبيل الظهور، كما لو قال المولى: الظهور حجة. فالموضوع هو (الظهور) والحكم وهو (الحجيّة). فلو اتفق أن وجدنا كلاماً له ظهور في معنى محدد، وكان لهذا المعنى الظاهر المطابق للكلام الصادر؛ معنىً التزاميٌ أيضاً؛ لكنه لا يصدق عرفاً موضوع الحجيّة عليه، بحيث لا يقال عنه إنه ظهورٌ؛ كما لو سمعنا أن زيداً قد أحرقته النار[1]، وكان من المحتمل أن يقصد معنى مجازياً بذلك، أي أن نار الحزن والهمّ قد أحرقته، فحملنا الكلام على ظاهره في المعنى الأقرب، وهو الاحتراق بالنار حقيقة، وكذلك فهمنا عقلاً والتزاماً أنه قد مات.

هنا في هذا المورد قد يستشكل في ثبوت الحجيّة للدلالة الالتزامية، بل تكون للمطابقية فقط؛ لأنها هي التي يصدق عليها أنها ظهور، بخلاف الدلالة

(١) هذا المثال في التكوينيات لا في الشرعيات، وهو من باب التقريب والتوضيح، ويمكن تصويره في الشرعيات كما لو أخبرنا الثقة: "صلّ يوم الجمعة صلاة الجمعة"، فهذا يدلّ بظهوره المطابقي على وجوب صلاة الجمعة، وبالدلالة الالتزامية على نفي الإباحة عنها.

الالتزامية؛ فلا يقال عليها إنها ظهور، بل هي استنتاج عقلي، ناتج من الربط بين العلّة المعلول، فما دام قد احترق بالنار فقد مات.

ولا يقال: إن الدلالة الالتزامية دائماً حجة، ولا يمكن التفكيك بينها وبين المطابقية في الحجيّة بوجه، كيف ذلك، وهما متلازمان في الصدق خارجاً، فكلما صدق المدلول المطابقي خارجاً صدق معه الالتزامي، فلا يعقل في الخارج أن ينفك الاحتراق عن الموت؟

والجواب: هذا إنّما يكون صحيحاً في القضايا التكوينية، كما في المثال التوضيحي، لكن الحال يختلف في الاعتباريات والشرعيات، فإن التفكيك فيها معقول، فيمكن مثلاً أن يعتبر المولى حكماً لموضوع معين، ولكن في الخارج قد يكون في حالات معينة يتحقق هذا الموضوع من دون أن يثبت له الحكم.

وعندئذٍ وقع خلاف في أنه هل تكون الدلالتان (الاحتراق بالنار، والموت) حجة معاً؟ أم أن الحجيّة تختص بالمطابقية دون الالتزامية؟ هناك رأيان في المسألة.

ولا بد من التنبيه هنا، أن الخلاف وقع في الدلالة الالتزامية غير العرفية، وفي المثال التوضيحي قد يكون اللازم عرفياً؛ ولهذا فلا بد من التمثيل بمثال آخر وهو نبات اللحية مثلاً.

## اتجاهان في تبعية الدلالة الالتزامية

### الاتجاه الأول للمشهور

**«ويوجد في هذا المجال اتّجاهان: أحدهما للمشهور، وهو: أنّ دليل الحجيّة كلّما استُفِيد منه جعل الحجيّة لشيء بوصفه أمارةً على الحكم**

**الشرعيّ كان ذلك كافياً لإثبات لوازمه ومدلولاته الالتزاميّة، وعلى هذا الأساس وضعوا قاعدةً مؤدّاها: أنّ مثبتات الأمارات حجّة، أي أنّ الأمارة كما يعتبر إثباتها لمدلولها المطابقيّ حجّةً، كذلك إثباتها لمدلولها الالتزامي».**

**الشرح**

قلنا هنا رأيان أو اتجاهان، الأول: هو اتجاه المشهور، فقد اتجهوا إلى تفسير الحجيّة المجعولة في مثل دليل الأمارة بالعلم والكشف، فلو قال المولى: "الظهور حجة"، فهذا معناه أن المولى قد جعل الظهور عِلْماً، لكنه ليس علماً حقيقياً، بل تعبدياً، وعندئذٍ من علم بشيء فقد علم بلوازمه؛ فتكون الدلالة المطابقية والالتزامية حجة في الأمارات على اختلافها. ومن هنا قالوا: إن مثبتات الأمارة حجة، ويقصدون بالمثبتات؛ أي: المثبت بالعقل، أو المثبتات الالتزامية، فكل لازم عقلي للأمارة فهو حجة، وهذا بخلاف الأصول العملية فهي لا تثبت اللوازم العقلية، بل تقتصر على المداليل المطابقية فقط.

**الاتجاه الثاني للسيد الخوئي**

**«والاتّجاه الآخر للسيّد الأستاذ، حيث ذهب إلى أنّ مجرّد قيام دليلٍ على حجّيّة أمارة على أساس ما لها من كشف عن الحكم الشرعيّ لا يكفي لذلك، إذ من الممكن ثبوتاً أنّ الشارع يتعبّد المكلّف بالمدلول المطابقي من الأمارة فقط، كما يمكنه أن يتعبّده بكلّ ما تكشف عنه مطابقةً أو التزاماً، وما دام كلا هذين الوجهين ممكناً ثبوتاً فلا بدّ لتعيين الأخير منهما من وجود إطلاقٍ في دليل الحجيّة يقتضي امتداد التعبّد وسريانه إلى المداليل الالتزاميّة».**

### الشرح

أمّا الاتجاه الثاني فتبناه السيد الخوئي رحمه الله، فهو مع أنه يعتقد أيضاً بأن المجعول في الأمارات هو الطريقية والعلم والكشف، إلا أنه لا يرى أن العلم بشيء علم باللوازم؛ لأنّ هذه القاعدة مختصة بالعلم الحقيقي أو ما يعبر عنه بالعلم الوجداني، لا بالعلم المجعول في الأمارة، فإنه علم بالتعبد؛ لأنّ السامع لخبر الثقة بعد سماعه الخبر لازال ظاناً؛ ولم يحصل له علمٌ حقيقة، وكأن الشارع قال له: اجعل خبر الثقة الظني بمنزلة العلم.

وعلى هذا الأساس التزم السيد الخوئي بعدم حجية المدلول الالتزامي في الأمارات، ولهذا ما دام الأمر هكذا، فمن الممكن ثبوتاً أن يكون المولى قد جعل الحجيّة لخصوص المدلول المطابقي، ومن الممكن أنه قد جعلها للمطابقية والالتزامية معاً، ولا يوجد ما يرجح أحدهما، إلّا إذا كان ثمّةَ دليل من إطلاق أو نحوه يعين أحدهما.

### الاتجاه الأول هو الصحيح

**«والصحيح هو الاتّجاه الأوّل؛ وذلك لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ الأمارة معناها الدليل الظنّيّ الذي يُستظهر من دليل حجّيته: أنّ تمام الملاك لحجّيته هو كشفه بدون نظر إلى نوع المنكشف، وهذا الاستظهار متى ما تمّ في دليل الحجيّة كان كافياً لإثبات الحجيّة في المدلولات الالتزاميّة أيضاً؛ لأنّ نسبة كشف الأمارة إلى المدلول المطابقيّ والالتزاميّ بدرجة واحدة دائماً، وما دام الكشف هو تمام الملاك للحجّية بحسب الفرض فيُعرَف من دَليل الحجيّة أنّ مثبتات الأمارة كلّها حجّة.**

**وعلى خلاف ذلك الأصول العمليّة، تنزيليّةً أو غيرها، فإنّها لمّا كانت مبنيّةً على ملاحظة نوع المؤدّى-كما تقدّم-فلا يمكن أن يستفاد من دليلها إسراء التعبّد إلى كلّ اللوازم إلّا بعناية خاصّة في لسان الدليل.**

**ومن هنا قيل: إنّ الأصول العمليّة ليست حجّةً في مثبتاتها، أي في مدلولاتها الالتزاميّة، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك في أبحاث الأصول العمليّة إن شاء اللّه تعالى».**

**الشرح**

وفي مقام تقييم الاتجاهين، نحن نرى أن الاتجاه الأول هو الصحيح، وأن مثبتات الأمارة كلها حجة، لكن لا بالبيان الذي ذهب إليه المشهور، بل ببيان أن اختلاف الأمارة عن الأصل العملي يكون في أن الكشف هو الملاك التام في جعل الحجيّة لها، فإذا صح هذا الاستظهار عندئذٍ سوف يكون كلّ ما يدخل في دائرة الكشف من انكشاف فهو حجة، بغض النظر عن نوع المنكشف. والمدلول المطابقي وكذلك الالتزامي مما يدخلان معاً في دائرة كشف الأمارة، فهما على حدّ سواء، وهذا بخلاف مبنى المشهور وتفسيره للحجية على أنها جعل للعلم والكشف، فهو ناظر إلى المجعول بالجعل الخارجي وهو الكشف، ونحن ننظر إلى الملاك التام في الجعل وهو الكشف. وسوف يأتي مزيد توضيح لهذا الفارق في الحلقة الثالثة.

ومن هنا نقول: إن كلّ مثبتات الأمارات حجة، بخلاف الأصول العملية، سواء كانت تنزيلية[1] أم أصول بحتة، فليس مثبتاتها حجة؛ لأنّ الملاك في جعل

---

(١) سوف يأتي توضيح الأصل التنزيلي في بحث الأصول العملية.

الحجيّة لها هو المنكشف لا الكشف، والمنكشف هو المدلول المطابقي الذي هو الحكم، وعندئذٍ من المحتمل أن يكون الشارع قد جعل الحجيّة لخصوص هذا المدلول فقط دون غيره؛ ولهذا لا يمكن إسراء التعبد من المطابقي إلى الالتزامي من نفس دليل الحجيّة، بل لا بد من دليل خاص.

ونختم البحث في الفارق العملي بين القول بمثبتات الأمارة وعدمها في الأصل الشرعي، بالمثال المتعارف الذي تقدم ذكره وهو نبات اللحية.

فلو أخبر الثقة: أن زيداً الغائب لا زال حياً، وعندئذٍ نفترض أن أباه كان قد نذر أن يتصدق لو نبتت لحية ابنه؛ لأنّه سيكون مكلفاً مثلاً، فنذر ذلك شكراً لله تعالى.

وهنا سوف يثبت بخبر الثقة نبات لحية ابنه ـ مع أنها لازم عقلي ـ وذلك لأنّه لازم قد أثبتته الأمارة، ومثبتات الأمارة حجة.

أمّا لو أثبت الأب حياة ابنه ـ زيد ـ بتوسط الأصل العملي، وهو الاستصحاب، بأن توفرت أركانه الثلاثة التي تقدم ذكرها في الحلقة الأولى، فيثبت الحياة بالاستصحاب؛ فلا يمكن للأب أن يتصدق؛ لعدم تحقق موضوع النذر وهو نبات اللحية؛ لأنّه لازم عقلي للأصل العملي؛ ومثبتات الأصل ليست بحجة.

## تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية

**«عرفنا أنّ الأمارات حجّة في المدلول المطابقيّ والمدلول الالتزاميّ معاً، والمدلول الالتزاميّ تارة يكون مساوياً للمدلول المطابقيّ، وأخرى يكون أعمّ منه، ففي حالة المساواة إذا علم بأنّ المدلول المطابقيّ باطلٌ فقد علم ببطلان**

**المدلول الالتزاميّ أيضاً، وبذلك تسقط الأمارة بكلا مدلوليها عن الحجّيّة، وأمّا إذا كان اللازم أعمّ وبطل المدلول المطابقيّ، فالمدلول الالتزاميّ يظلّ محتملاً».**

**الشرح**

بعد أن بيّنا في الموضوع السابق أن هناك اتجاهين في مسألة حجية الدلالة الالتزامية للأمارات، وأنّ الصحيح هو المطابقية والالتزامية، نقول هنا: هل هذه الدلالة الالتزامية تابعة في الحجيّة للمطابقية أم لا، بحيث إذا سقطت المطابقية سوف تسقط الالتزامية معها على القول بالتبعية، وعدم السقوط على القول بعدم التبعية؟

وجواب هذا السؤال يتوقف على تصور الدلالة الالتزامية ونسبتها مع المطابقية، فتارة تكون العلاقة هي التساوي وأخرى تكون العلاقة هي الأعمّية، ونقصد من التساوي أن تكون الالتزامية حصة خاصة من المطابقية، ونقصد من جهة العموم؛ أي بلحاظ أن الالتزامية هي الطبيعي لا حصة خاصة، وتوضيح ذلك:

مثال الالتزامية المساوية، كما لو أخبر خالدٌ؛ بأن قال: "**لقد غربت الشمس**". هنا المدلول المطابقي هو معنى الغروب لكن لا مطلقاً، بل بما هو مضاف للشمس، والمعنى الالتزامي الذي يتولد في الذهن هو حصول الليل. وحصول الليل هنا لازم مساو لغروب الشمس؛ لأنّ المقصود من حصول الليل هو الناشئ من غروب الشمس لا من شيء آخر؛ إذ لا يُتصور سببٌ آخر غيره لحصول الليل. فلو سقطت الدلالة المطابقية هنا، فسقوطها يكون بسبب أمرين

على نحو البدل: إما بسبب التعارض أو بسبب انكشاف الخطأ، والأول كما لو أخبر شخص آخر غير خالد، وقال: بأن الشمس لم تغرب، فهنا يحصل تعارض بين الخبرين؛ فيتساقطان عن الحجيّة. والسبب الآخر لسقوط المطابقية هو انكشاف أن ما قاله المتكلم كان باطلاً، فقد كان ساهياً مثلاً، وأن الشمس لم تكن قد غابت في الواقع.

وبعد سقوط المدلول المطابقي ـ إما بالتعارض أو بانكشاف الخطأ ـ في حالة التساوي بين المدلولين؛ هنا بالتأكيد سوف يسقط المدلول الالتزامي أيضاً، بسبب الارتباط الشخصي بينهما.

أمّا مثال الالتزامية التي هي أعمّ من المطابقية: كما لو أخبر شخصٌ، وقال: **"احترق زيد في النار"**، فالمطابقي هنا هو معنى الاحتراق الواقع على زيد بسبب النار. وأما المدلول الالتزامي هو موت زيد.

وهنا نلاحظ أن اللازم ـ وهو الموت ـ أعمُّ من الملزوم وهو الاحتراق بالنار؛ لأنّ الموت له أسبابٌ متعددةٌ، فقد يكون بالاحتراق، وقد يكون بالسمّ أو السكتة القلبية، ونحو ذلك من الأسباب.

فلو سقطت المطابقية عن الحجيّة كما لو علمنا بكذب وقوع زيد في النار، فهنا قد يقال بأن المدلول الالتزامي وهو موته يبقى محتملاً؛ لأنّه أعمّ من أن يكون بسبب الاحتراق، فربما مات بغيره بالسكتة القلبية مثلاً.

### التبعية تتوقف على القول بالارتباط بين الدلالتين

**«ومن هنا يأتي البحث التالي: وهو أنّ حجّية الأمارة في إثبات المدلول الالتزاميّ هل ترتبط بحجّيتها في إثبات المدلول المطابقيّ أولا؟ فالارتباط**

**يعني أنّها إذا سقطت عن الحجيّة في المدلول المطابقيّ للعلم ببطلانه مثلاً، سقطت أيضاً عن الحجيّة في المدلول الالتزاميّ وهو معنى التبعيّة، وعدم الارتباط يعني أنّ كلّا من الدلالة المطابقيّة والدلالة الالتزاميّة حجّة ما لم يعلم ببطلان مفادها بالخصوص، ومجرّد العلم ببطلان المدلول المطابقيّ لا يوجد خللاً في حجّية الدلالة الالتزامية ما دام المدلول الالتزاميّ محتملاً ولم يتضح بطلانه بعد».**

**الشرح**

وهنا في هذا الافتراض الثاني تكون بين المدلول المطابقي والالتزامي نسبة الأعمية كما في المثال المتقدم؛ فيقع البحث في أن الدلالة الالتزامية هل تسقط عن الحجيّة بعد سقوط المطابقية أم لا؟ فلو اتّضح بطلان كلام المتكلم في أن زيداً قد احترق بالنار، فهل يسقط معه حجية دلالة الكلام على الموت؟ قد يقال: بعدم الارتباط؛ فيبقى موت زيد محتملاً ولو اتضح أنه لم يسقط في النار.

فالجواب هنا يختلف باختلاف القول بالارتباط وعدمه بين الحجتين، فلو قلنا بالارتباط بينهما؛ فإن الالتزامية سوف تسقط عن الحجيّة، وأما لو أنكرنا الارتباط فلا مبرر لسقوط الالتزامية عن الحجيّة.

إذن القول بالتبعية مبني على الارتباط بين الحجيتين.

**الاستدلال على الارتباط بين الحجيتين**

**الدليل الأول على الارتباط والتبعية**

**«وقد يستدلّ على الارتباط بأحد الوجهين التاليين:**

**الأوّل: أنّ الدلالة الالتزاميّة متفرّعة في وجودها على الدلالة المطابقيّة، فتكون متفرّعة في حجّيتها أيضاً. ويلاحظ على ذلك أنّ التفرّع في الوجود لماذا يستلزم التفرّع في الحجّيّة؟ أوَ لا يمكن أن نفترض أنّ كلّ واحدة من الدلالتين موضوع مستقلّ للحجّية بلحاظ كاشفيّتها؟».**

**الشرح**

قد يستدل على الارتباط بأحد وجهين:

الأول: بأن يقال: لا شك في أن هناك ترابطاً بين الدلالة المطابقية والالتزامية في أصل الوجود، أي أن الترابط بينهما وجودي تكويني، بمعنى أن وجود الثانية بلا شك متفرع على الأولى، فلولا الأولى لم تظهر الثانية إلى الوجود. وما دام هكذا فعندما تسقط الأولى تبطل الثانية.

ونتيجة هذا الدليل نحن نتفق معها؛ لكن لا نتفق مع كيفية الاستدلال؛ لأنّ كلامنا وبحثنا إنّما هو في سقوط الحجيّة للدلالة الالتزامية لا أصل وجودها، والمفترض أن الدلالة الالتزامية قد وجدت وتحقق وجودها ضمن الطبيعي، وهو الموت الأعم من المطابقي، فلا زالت الالتزامية تحتفظ بوجودٍ لها في الذهن فيما خرج عن مدلول المطابقية؛ أي فيما عدا الموت الناتج من الاحتراق. وعندئذٍ قد يقال بأن المطابقية وإن سقط وجودها وسقطت حجيتها بالتبع لكن الالتزامية التي أوجدتها وخلقتها المطابقية لم تسقط عن الحجيّة، بل سقط فرد من عمومها وهو الفرد الناشئ من الاحتراق من النار.

أو قل: بعد أن وُجدت الدلالة الالتزامية بسبب الدلالة المطابقية فقد أصبحت موضوعاً لدليل الحجيّة ابتداءً، فشمل هذا الدليل كلّاً من المطابقية

والالتزامية في آن واحد وبنحو عرضي لا طولي ترتبي. فلو سقطت بعد ذلك المطابقية عن الوجود والحجية بسبب بطلان الدلالة، فلا يلزم منه أن نخرج الالتزامية عن موضوع الدليل الذي يفيد حجيتها.

**الدليل الثاني على الارتباط والتبعية**

**«الثاني: أنّ نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجيّة، يوجب دائماً سقوط الدلالة الالتزاميّة، فإذا علم مثلاً بعدم ثبوت المدلول المطابقيّ وسقطت بذلك حجّية الدلالة المطابقيّة، فإن هذا العلم بنفسه يعني العلم أيضاً بعدم ثبوت المدلول الالتزاميّ، لأنّ ما تحكي عنه الدلالة الالتزاميّة دائما حصّة خاصّة من اللازم، وهي الحصّة الناشئة أو الملازمة للمدلول المطابقيّ، لا طبيعيّ اللازم على الإطلاق، وتلك الحصّة مساوية للمدلول المطابقيّ دائماً.**

**وبكلمة أخرى إنّ ذات اللازم وإن كان أعمّ أحياناً، ولكنّه بما هو مدلول التزاميّ مساو دائما للمدلول المطابقيّ فلا يتصوّر ثبوته بدونه، فموت زيد وإن كان أعمّ من احتراقه بالنار ولكن من أخبر باحتراقه بالمطابقة فهو لا يخبر التزاماً بالموت الأعمّ ولو كان بالسمّ، بل مدلوله الالتزامي هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصّة، فإذا كنّا نعلم بعدم الاحتراق فكيف نعمل بالمدلول الالتزاميّ؟ وسيأتي تكميل البحث عن ذلك وتعميقه في الحلقة الآتية إن شاء اللّه تعالى».**

### الشرح

الدليل الثاني ـ وهو تام ـ على التبعية ومفاده:

إن ما تحكي عنه الدلالة الالتزاميّة دائماً هو حصّة خاصّة من اللازم، وهي الحصّة الناشئة أو الملازمة للمدلول المطابقيّ، لا طبيعيّ اللازم على الإطلاق، أي أن المدلول الالتزامي وإن كان له تصور أعم، لكنه في الحقيقة هو أخص دائماً، فيعود إلى المساوي؛ وذلك لأنّ من يخبر عن أن زيداً قد احتراق بالنار فهو يخبر التزاماً عن أن موته بسبب النار أيضاً لا موته كيفما اتفق بنحو طبيعي الموت، إذن هو يخبر عن حصة خاصة من طبيعي ومفهوم الموت، وهي حصة الموت الناشئة من الاحتراق. وهكذا يعود العام إلى الخاص والمساوي، وبه يثبت التبعية والترابط، فإذا سقطت المطابقية عن الحجيّة بأن علمنا ببطلان موت زيد بالنار؛ يتبعها بذلك بالتأكيد سقوط الالتزامية عن الحجيّة أيضاً، فنفس السبب الذي أسقط المطابقية سوف يُسقط الالتزامية.

وبكلمة أخرى: المدلول الالتزامي قد يلاحظ فيه جهة العموم؛ وذلك عندما ينظر له ـ في ذاته ـ كمفهوم عام، فالموت مثلاً بلا شك عندما نتصوره بذاته هو مفهوم عام ينتج من عدة أسباب، ولكن هذا المفهوم إذا ما لوحظ كمفهوم التزامي قد نتج بسبب اقترانه بمعنى مطابقي؛ فهو خاص دائماً.

والمثال المثمر للبحث، كما لو أخبر الثقة أن صلاة العيد واجبة يوم العيد مثلاً، فهذا له مدلول مطابقي والتزامي، والأول هو الوجوب، والثاني أن حكم الصلاة ليس على نحو الإباحة.

فلو سقطت الدلالة المطابقية بسبب التعارض أو انكشاف الخطأ عندئذٍ هل تسقط المطابقية أم لا؟

إن قلنا بالتبعية؛ فسوف تسقط دلالة الكلام على عدم الإباحة فيها، كما لو قلنا إنّ الدلالة الالتزامية دائماً تعود إلى المساوي، وهنا ليس اللازم أعم، بل هو عدم الإباحة الناتج من الوجوب، فهو حصة خاصة من عدم الإباحة.

وأما لو التزمنا بعدم التبعية والترابط، فسوف تبقى الدلالة الالتزامية على الحجيّة، ويكون الحكم فيها عدم الإباحة.

وسوف يأتي في الحلقة الثالثة مزيدٌ من التعمق في هذا الموضوع.

## وفاءُ الدليل بدور القطع الموضوعي

**«الدليل المحرز إذا كان قطعيّاً فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّة ومعذّريّة؛ لأنّه يُوجِد القطعَ في نفس المكلّف بالحكم الشرعي، كما أنّه يَفِيَ بما يترتّب على القطع الموضوعيّ من أحكام شرعيّة؛ لأنّ هذه الأحكام يتحقّق موضوعها وجداناً.**

**والدليل المحرز غير القطعيّ-أي الأمارة-يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّة ومعذّريّة، فالأمارة الحجّة شرعاً إذا دلّت على ثبوت التكليف أكّدت منجّزيّته، وإذا دلّت على نفي التكليف كانت معذّراً عنه ورفعت أصالة الاشتغال، كما لو حصل القطع الطريقيّ بنفي التكليف، كما تقدّم توضيحه، وهذا معناه قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ».**

**الشرح**

في هذا البحث نريد أن نتعرف على مقدار وفاء الأمارة عن القطع، بمعنى أن الظن الذي توجده الأمارة وهو ظن حجة شرعاً، هل يقوم مقام القطع

الموضوعي الذي تكلمنا عنه سابقاً وميزنا بينه وبين القطع الطريقي؟ وكنا ذكرنا هناك أن القطع الطريقي هو العلم الذي يجعل التكليف في عهدة المكلف، فثمة تكليف ثابت ومتحقق، وهذا التكليف يحتاج إلى أن يعلم به المكلف حتى يحكم عقله بامتثاله؛ أمّا لو بقي مجهولاً له فلا أثر للتنجّز عندئذٍ، وأما الموضوعي فهو العلم الذي يؤخذ في موضوع الحكم، بمعنى أن الحكم لا يثبت فعلاً في ذمة المكلف ما لم يعلم به المكلف، ولا بد من الالتفات إلى الفارق بين التنجز وثبوت أصل التكليف.

فلو كنا نعلم أن هناك حكماً بوجوب إراقة الخمر، وهذا الحكم قد أخذ فيه موضوع القطع بالخمرية، كما لو قال المولى: "إذا قطعت بالخمر فيجب عليك إراقته". هنا تارة أقطع ـ وجداناً ـ بالسائل الذي أمامي أنه خمر، فلا شك حينئذ سوف يجب إراقته، لكن الكلام فيما لو أخبرني ثقة بأن السائل الذي أمامي هو خمر، فهل يجب إراقة الخمر؟ قد يقال: نعم بالوجوب؛ لأنّ الأمارة وهي خبر الثقة هنا حجة شرعاً؛ فلِمَ لا نعتمد عليها ونريق الخمر؟ وقد يقال: كيف ذلك وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، في حين أن موضوع الإراقة هو القطع الوجداني؛ أي الانكشاف التام، وحجية خبره لا تجعله بمستوى العلم والقطع الحقيقي، بل تجعله منجزاً ومعذراً؟

من هنا نقول: إن الدليل المحرز تارة يكون قطعياً؛ وأخرى يكون ظنياً لكنه معتبر من الشارع؛ فإن كان يفيد القطع فلا شك في أنه يقوم مقام القطع؛ سواء كان طريقياً أم موضوعياً، أمّا الطريقي؛ فلأن الدليل الذي يفيد القطع يحقق العلم بالتكليف في نفس المكلف؛ وعندئذٍ يحكم عقله بتنجزه ووجوب امتثاله،

وأما الثاني، فلأن الدليل الذي يفيد القطع يحقق القيد والموضوع وجداناً وحقيقة في الحكم الذي أخذ في موضوعه القطع، وبه يثبت أصل الحكم وفعليته.

أمّا الدليل المُحرِزُ الذي لا يُفيد القطع، بل يفيد الظن المعتبر شرعاً، هنا نقول: تارة يلاحظ قيامه مقام القطع الطريقي وأخرى الموضوعي، أمّا الأول فلا شك في أن يقوم مقام القطع الطريقي، لأنّ الغاية المتصورة من جعل الحجيّة له هو قيامه كذلك، فلو دلت الأمارة على ثبوت التكليف، كما لو دل خبر ثقة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكنا في مرحلة سابقة شاكين في ثبوت الوجوب، وكان المرجع قبل ورود خبر الثقة هو أصالة الاشتغال ومنجزية الاحتمال؛ وفقاً لما نراه من اتساع حدود حق الطاعة، عندئذٍ بعد ورود الخبر الحجة شرعاً سوف تتأكد تلك المنجزية ـ كما مرّ سابقاً في المنهج المتبع ـ وأما لو دلت الأمارة على نفي التكليف، كما لو نفى خبر الثقة التكليف عند رؤية الهلال، فهنا حيث كنا نتمسك بالمرجع العام وهو أصالة الاشتغال والتي موضوعها وجود الاحتمال مع عدم ورود ترخيص من الشارع في ترك التحفظ، والمفروض أن الشارع قد رخص في ترك التحفظ هنا؛ لعلمنا بأنه قد أمرنا بتصديق خبر الثقة فيما يخبر عنه، وقد أخبر بنفي التكليف فعلاً، عندئذ سوف ينتفي موضوع أصالة الاشتغال، ونتبع الخبر فيما يقوله. هذا فيما يتعلق بالقطع الطريقي، أمّا الموضوعي:

### الأمارة ووفائها عن القطع الموضوعي

**«ولكن هل تفي الأمارة بالقيام مقام القطع الموضوعي؟ فيه بحث وخلاف، فلو قال المولى: "كلّ ما قطعتَ بأنّه خمر فأرقْه"، وقامت الأمارة**

الحجّة شرعاً على أنّ هذا خمر، ولم يحصل القطع بذلك. فهل يترتّب وجوب الإراقة على هذه الأمارة كما يترتّب على القطع، أوْ لا؟

وهنا تفصيل، وهو: أنّا تارةً نفهم من دليل وجوب إراقة مقطوع الخمريّة أنّ مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجّة منجّزة على خمريّته؛ وليس القطع إلّا كمثال. وأخرى نفهم منه إناطة الحكم بوجوب الإراقة بالقطع بوصفه كاشفاً تامّاً لا يشوبه شكّ.

ففي الحالة الأولى تقوم الأمارة الحجّة مقام القطع الموضوعيّ، ويترتّب عليها وجوب الإراقة؛ لأنّها تحقّق موضوع هذا الوجوب وجداناً وهو الحجّة.

وفي الحالة الثانية لا يكفي مجرّد كون الأمارة حجّةً وقيام دليلٍ على حجّيّتها ووجوب العمل بها لكي تقوم مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ وجوب الإراقة منوط بالقطع بما هو كاشف تامّ، والأمارة وإن أصبحت حجّةً ومنجّزةً لمؤدّاها بجعل الشارع ولكنّها ليست كاشفاً تامّاً على أيّ حال، فلا يترتّب عليها وجوب الإراقة إلّا إذا ثبت في دليل الحجيّة أو في دليلٍ آخر أنّ المولى أعمل عنايةً ونزّل الأمارة منزلة الكاشف التامّ في أحكامه الشّرعيّة، كما نزّل الطواف منزلة الصلاة في قوله: " الطواف بالبيت صلاة" وهذه عناية إضافيّة لا يستبطنها مجرّد جعل الحجيّة للأمارة.

وبهذا صحّ القول: إنّ دليل حجّية الأمارة بمجرّد افتراضه الحجيّة لا يفي لإقامتها مقام القطع الموضوعيّ».

**الشرح**

أمّا القطع الموضوعي، قد وقع البحث في أن الدليل غير المحرز هل يقوم مقام القطع الذي أخذ موضوعاً في ثبوت الحكم فعلاً أم لا؟

هنا حالتان، والجواب يختلف وفقاً لهاتين الحالتين، الأولى: إننا نفهم ـ بقرينة ـ أن المقصود من القطع الذي أخذ موضوعاً في الحكم هو "**كلّ ما هو حجة**" وإنما ذكره المولى بالخصوص؛ لكونه أبرز مصاديق الحجة، فالعلم والانكشاف التام هو أعلى مراتب الحجة، لكن ليس هو المقصود بذاته، بل كلّ انكشاف حتى لو لم يكن تاماً ما دام حجة، فالقطع قد جيء به من باب المثال لا غير، وعندئذٍ لو قامت الأمارة وأخبرت بثبوت الموضوع بدل القطع الوجداني، فهنا بما أن الأمارة أحد مصاديق الحجة، فهي عندئذ تحقق الموضوع حقيقة ووجداناً.

فلو قال المولى كما مثلنا سابقاً: من قطع بأن سائلاً ما خمرٌ فيجب عليه إراقته، الحكم هنا هو وجوب الإراقة، والموضوع يتكون من أمرين: السائل والقطع بخمريته، فلو تحقق وجود سائل بالقطع الحقيقي، ثم أخبر الثقة أنه خمر، فهنا حيث قلنا إنّ الموضوع أعم من القطع؛ بل كلّ ما هو حجة، وحيث إن خبر الثقة حجة، فاللازم إذن وجوب إراقة السائل.

والحالة الثانية: أن نعلم أن مقصود المولى ومراده الجدي هو القطع بما هو قطع، وبما هو انكشاف تام، لا أنه من باب المثال، كما هو المتبادر من كلمته إلى الذهن، عندئذٍ لا يمكن أن يتحقق الموضوع إلا من خلال القطع الحقيقي والمعبر عنه بالقطع الوجداني، أمّا خبر الثقة بأن السائل خمرٌ فهو وإن كان حجة شرعاً؛ لكنه لا يرقى إلى رتبة القطع الوجداني بخمرية السائل؛ مهما شدّد المولى على حجية خبر الثقة واهتم به؛ ما دام احتمال خطئه وغفلته وارداً.

وقد يقال: من الممكن أن يقوم خبر الثقة مقام القطع الموضوعي، وذلك لو علمنا ـ من خلال دليل حجيته أو من خلال دليل آخر ـ أن المولى قد جعله بمنزلة العلم، وعندئذٍ لا يوجد مبررٌ للقول بعدم قيامه مقام القطع الموضوعي!

ويقال في جواب هذا؛ أولاً: إن استفادة تنزيله منزلة القطع عناية إضافيّة لا يستبطنها مجرّد جعل الحجيّة للأمارة.

وثانياً: حتى مع الاستفادة هذه بأن علمنا أن المولى قد نزل الأمارة بمنزلة العلم والقطع، فإن هذا إنّما يكون بلحاظ القطع الطريقي لا الموضوعي، وهذا هو المنصرف من التنزيل، وسوف يأتي مزيدُ بحث عن ذلك في الحلقة الثالثة.

وبهذا صحّ القول: إنّ دليل حجّية الأمارة؛ بمجرّد افتراضه الحجيّة؛ أي بمجرد جعل الحجيّة لخبر الثقة مثلاً، لا يفي لإقامة الأمارة مقام القطع الموضوعيّ. نعم لو قام دليل آخر غير دليل الحجيّة؛ على أن الشارع قد جعل الظن في الأمارة بمنزلة العلم بلحاظ القطع الطريقي والموضوعي معاً، فلا شك سيقوم الظن مقام القطع الموضوعي، لكن لا يوجد مثل هذا الدليل.

**إثبات الدليل لجواز الإسناد**

**«من المقرّر فقهيّا أنّ إسناد حكم إلى الشارع بدون علم غير جائز، وعلى هذا الأساس فإذا قام على الحكم دليل وكان الدليل قطعيّا، فلا شك في جواز إسناد مؤدّاه إلى الشارع لأنّه إسناد بعلم. وأمّا إذا كان الدليل غير قطعي كما في الأمارة التي قد جعل الشارع لها الحجيّة وأمر باتباعها؛ فهل يجوز هنا إسناد الحكم إلى الشارع؟**

**لا ريب في جواز إسناد نفس الحجيّة والحكم الظاهريّ إلى الشارع؛**

**لأنّه معلوم وجداناً. وأمّا الحكم الواقعيّ الذي تحكي عنه الأمارة، فقد يقال: إنّ إسناده غير جائز؛ لأنّه لا يزال غير معلوم، ومجرّد جعل الحجيّة للأمارة لا يبرّر الإسناد بدون علم، وإنّما يجعلها منجّزة ومعذّرة من الوجهة العمليّة. وقد يقال: إنّ هذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ؛ لأنّ القطع أخذ موضوعاً لجواز إسناد الحكم إلى المولى، فإذا استفيدت من دليل الحجيّة تلك العناية الإضافيّة التي تقوم الأمارة بموجبها مقام القطع الموضوعيّ ترتّب عليها جواز إسناد مؤدّى الأمارة إلى الشارع، وإلّا فلا».**

**الشرح**

تكلمنا سابقاً عن جواز الإسناد للمولى بمناسبة التعرض لبحث القطع باعتبار أن جواز الإسناد هو الجانب الثالث للقطع، حيث قلنا إنّ إسناد الحكم للمولى يتوقف على القطع ولا يجوز في غيره، وما دام المكلف قاطعاً بالحكم فكما أن هذا القطع ينجز ويعذر، كذلك يجوز للمكلف أن يسند ما قطع به من تكليف وينسبه للمولى، بأن يقول هذا حكم الله.

وأيضاً بمناسبة التفريق بين القطع الموضوع والطريقي، قلنا إنّ القطع المأخوذ في حكم جواز الإسناد هو القطع الموضوعي.

أمّا هنا فنبحث جهةً أخرى في جواز الإسناد، وبمناسبة الحديث عن الدليل الظني المحرز، نريد أن نتعرف على أن الدليل الظني المعتبر شرعاً هل يقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ في حكم جواز الإسناد للمولى أو لا؟

قلنا: إنّ جواز الإسناد يتوقف على القطع بالحكم، وعندئذٍ تارة يحصل القطع الوجداني بالحكم، فلا شك حينها في جواز إسناد هذا الحكم لله تعالى، وأخرى تقوم أمارة معتبرة شرعاً على ثبوت الحكم بدل القطع، فقد يقال عندئذ بجواز الإسناد؛ لأنها حجة شرعاً؛ فأي محذور في أن تقوم مقام القطع؛ ويجوز لنا عندئذٍ الإسناد للمولى؟

وفي مقابل ذلك يقال أيضاً: كيف ذلك وهي لا تفيد إلا الظن، وجعلها حجة شرعاً واعتبارها من الشارع لا يصيّرها علماً حقيقة؟

هنا نقول: تارة نلحظ الحجيّة التي هي ذات الحكم الظاهري، فهذا مما لا شك فيه، والمفترض أننا نقطع به، فيجوز إسناده للمولى. فنقول: حجية خبر الثقة حكم الله تعالى، وحجية الأصل العملي حكمُ الله تعالى. فقد أسندنا ذات الحكم الظاهري وهو (حجية خبر الثقة)، (حجية الأصل العملي) إلى الله تعالى.

وأخرى نلحظ متعلق الحكم الظاهري وما يحكي عنه هذا المتعلق، كما لو لاحظنا الأمارة الخارجية، كخبر الثقة مثلاً، والذي كان مفاد خبره مثلاً بأن حكم الله الواقعي في يوم العيد هو وجوب صلاة العيد، هنا: هل يمكن لنا أن نسند وجوب صلاة العيد لله تعالى، ونقول إنها حكم الله تعالى؟ هنا يقال: لا يجوز الإسناد؛ لأنّ خبر الثقة لا يفيد القطع في مضمونه، حتى لو جعله الشارع حجة.

وقد يقال إن هذا مرتبطٌ بما مرّ في البحث السابق؛ من أن الجواب يتحدد في ضوء تحديد المقصود من القطع المأخوذ موضوعاً في جواز الإسناد؛ فلو قلنا إنه مأخوذ بما هو حجة، عندئذٍ لا شك في جواز الإسناد؛ لأنّ الموضوع سوف يتحقق وجداناً، وأما لو أنكرنا ذلك؛ وقلنا: إنّ المقصود هو خصوص القطع،

وحمل ذلك على الحجة مخالف للظاهر، وهو بحاجة إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام؛ عندئذٍ لا يجوز الإسناد.

## الأدلّة المُحرِزة

## الدليل الشرعيّ اللفظيّ

### تمهيد

**«لمّا كان الدليل الشرعيّ اللفظيّ يتمثّل في ألفاظ يحكمها نظام اللغة ناسب ذلك أن نبحث في مستهلِّ الكلام عن العلاقاتٍ اللغويّة بين الألفاظ والمعاني، ونصنِّف اللغة بالصورة التي تساعد على ممارسة الدليل اللفظيّ والتمييز بين درجاتٍ من الظهور اللفظي».**

### الشرح

تكلمنا سابقاً في بداية الأدلّة المُحرِزة أن الدليل المحرز في الفقه؛ سواء كان قطعيّاً أوْ لا ينقسم إلى قسمين: الدليل الشرعيّ، الدليل العقلي.

والدليل الشرعي ينقسم بدوره إلى نوعين: أحدهما: الدليل الشرعيّ اللفظيّ، والآخر: الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ.

وبعد أن تعرضنا لجملة من المسائل المهمة من باب المقدمة، نتكلم الآن عن الأدلّة المُحرِزة في قسمها الأول وهو الدليل الشرعي، وفي قسمه اللفظي، ثم نتكلم لاحقاً عن القسم الآخر وهو الدليل الشرعي غير اللفظي.

وما دمنا نبحث في الدليل الشرعي اللفظي الذي يتمثل في مجموعة من الألفاظ فمن المناسب أن نبحث أولاً في العلاقات اللغوية بين الألفاظ والمعاني، وسوف نقوم بتصنيف البحوث اللغوية بما يساعدنا على استعمال وممارسة الدليل

اللفظي، وبما نستطيع أن نميز به بين درجات من الظهور اللفظي، كما سيتضح ذلك لاحقاً.

**الظهور التصوّريّ والظهور التصديقي**

**«إذا سمعنا كلمةً مفردةً كالماء من آلة، انتقل ذهننا إلى تصوّر المعنى، وكذلك إذا سمعناها من إنسان ملتفت، ولكنّنا في هذه الحالة لا نتصوّر المعنى فحسب، بل نستكشف من اللفظ أنّ الإنسان قصد بتلفّظه أن يخطر ذلك المعنى في ذهننا، بينما لا معنى لهذا الاستكشاف حينما تصدر الكلمة من آلة، فهناك إذن دلالتان لكلمة "الماء":**

**إحداهما: الدلالة الثابتة حتّى في حالة الصدور من آلة، وتسمّى بالدلالة التصوريّة.**

**والأخرى: الدلالة التي توجد عند صدور الكلمة من المتلفِّظ الملتفت، وتسمّى بالدلالة التصديقيّة.**

**وإذا ضَمَّ المتلفّظ الملتفت كلمةً أخرى؛ فقال: "الماء بارد" استكشفنا أنّه يريد أن يخطر في ذهننا معنى الماء، ومعنى بارد، ومعنى جملة "الماء بارد" ككلّ. ولكن لما ذا يريد أن نتصوّر ذلك كلّه؟**

**والجواب: أنّ تلفّظه بهذه الجملة يدلُّ عادةً على أنّ المتكلّم يريد بذلك أن يخبرنا ببرودة الماء ويقصد الحكاية عن ذلك، بينما في بعض الحالات لا يكون قاصداً ذلك، كما في حالات الهزل، فإن الهازل لا يقصد إلّا إخطار صورة المعنى في ذهن السامع فقط، على خلاف المتكلّم الجادّ.**

**فالمتكلّم الجادّ حينما يقول: " الماء بارد" يكتسب كلامه ثلاث دلالات،**

**وهي: الدلالة التصوّريّة المتقدّمة، والدلالة التصديقيّة المتقدّمة، (ولنسمِّها بالدلالة التصديقيّة الأولى)، ودلالة ثالثة هي الدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن برودة الماء، وتسمّى بالدلالة على المراد الجدّي، كما تسمّى بالدلالة التصديقية الثانية.**

**وأمّا الهازل حين يقول: "الماء بارد" فلكلامه دلالة تصوريّة ودلالة تصديقيّة أولى دون الدلالة التصديقيّة الثانية؛ لأنّه ليس جادّاً؛ ولا يريد الإخبار حقيقة. وأمّا الآلة حين تردّد الجملة ذاتها فليس لها إلّا دلالة تصوّريّة فقط. وهكذا أمكن التمييز بين ثلاثة أقسامٍ من الدلالة».**

**الشرح**

تكلمنا في بحوث الحلقة الأولى عن الدلالة التصورية والتصديقية، وهنا أيضاً سوف نعيد البحث، فنقول:

من العلاقات القائمة في اللفظ، هي العلاقة بين اللفظ ودلالته على المعنى، فهناك تلازم بينهما، بحيث كلما يتم تصور اللفظ تتحقق معه دلالة المعنى، وهذه الدلالة القائمة في اللفظ تنقسم إلى دلالتين: إحداهما تصورية نابعة من اللفظ، وأخرى تصديقية نابعة من حال المتكلم، لكن بواسطة اللفظ، فهنا إذن توجد دلالتان، تصورية وتصديقية، وسوف نوضح هاتين الدلالتين من خلال المثال.

نقول: لو صدر من المتكلم عبارة: (الماءُ باردٌ)؛ هنا تارة نتصور صدورها من شخص نائم، وأخرى من شخص ملتفت واع، لكنه هازل، وثالثة من شخص ملتفت واع، جاد فيما يقوله.

في الافتراض الأول؛ سوف نفهم معنى كلمة الماء ونفهم أيضاً معنى كلمة بارد، وكذلك الارتباط بينهما.

وفي الافتراض الثاني؛ سوف نفهم معنى كلمة الماء والبرودة والربط بينهما، مضافاً لهذا نفهم أيضاً أن المتكلم أراد أن يحضر ويلقي هذه المعاني في ذهن السامع.

وفي الافتراض الثالث؛ نفهم معنى الماء والبرودة والربط بينهما، ونفهم أن المتكلم أراد أن يلقي هذه المعاني في الذهن، ونفهم ثالثاً: أن المتكلم جاد فيما يقوله، وأن البرودة ثابتة للماء في الخارج، فهو يخبر عن هذا الارتباط بينهما خارجاً.

## الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة

**«والدلالة التصوريّة هي في حقيقتها علاقة سببيّة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، ولمّا كانت السببيّة بين شيئين لا تحصل بدون مبرِّرٍ اتّجه البحث إلى تبريرها، ومن هنا نشأت عدّة احتمالات:**

**الأوّل: احتمال السببيّة الذاتيّة بأن يكون اللفظ بذاته دالّاً على المعنى وسبباً لإحضار صورته، ولا شكّ في سقوط هذا الاحتمال؛ لما هو معروف بالخبرة والملاحظة من عدم وجود أيّةٍ دلالةٍ للَّفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم.**

**الثاني: افتراض أنّ السببيّة المذكورة نشأت من وضع الواضع اللفظَ للمعنى، والوضع نوع اعتبار يجعله الواضع وإن اختلف المحقّقون في نوعيّة المعتبَر، فهناك من قال: إنّه "اعتبار سببيّة اللفظ لتصوّر المعنى". ومن قال: إنّه**

**"اعتبار كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى". ومن قال: إنّه "اعتبار كون اللفظ على المعنى، كما توضع الأعمدة على رءوس الفراسخ".**

**ويرد على هذا المسلك بكلّ محتملاته: أنّ سببيّة اللفظ لتصوّر المعنى سببيّة واقعيّة بعد الوضع، ومجرّد اعتبار كون شيء سبباً لشيء أو اعتبار ما يقارب هذا المعنى لا يحقّق السببيّة واقعاً، فلا بدّ لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع أن يفسِّروا كيفيّة نشوء السببيّة الواقعيّة من الاعتبار المذكور، وقد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك أدّى بآخرينَ إلى اختيار الاحتمال الثالث الآتي:**

**الثالث: أنّ دلالة اللفظ تنشأ من الوضع، والوضع ليس اعتباراً، بل هو تعهّد من الواضع بأن لا يأتي باللفظ إلّا عند قصد تفهيم المعنى، وبذلك تنشأ ملازمة بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنى».**

### الشرح

نقصد من الدلالة التصورية: الدلالة الناشئة بسبب العلاقة بين تصور اللفظ وتصور معناه الذي وضع له. وقولنا دلالة؛ يفترض وجود دال (لفظ) ومدلول (معنى)، والعلاقة بينهما هي التي تسمى دلالة.

وبما أنّ السببية بين الدال والمدلول لا بد أن يكون لها منشأٌ يُفسر لنا كيف ولماذا أصبح تصور الدال سبباً لتصور المدلول؟

ولا معنى للقول بأن السببية بين شيئين قد تحصل من دون أي مبرر؛ لأنّ ذلك يعني إمكان أن يكون كلّ شيء سبباً لأي شيء؛ وهو ممتنع عقلاً[١].

ومن هنا ذُكرت عدة احتمالات؛ كمنشأ للسببية الحاصلة بين الدال والمدلول، وسوف نذكر ثلاثة منها:

**الاحتمال الأول:**

أن السبب ـ في أنه كلما يسمع اللفظ يتصور معه المعنى ـ هو ذاتي، بمعنى أن اللفظ بذاته يدلُّ على المعنى، وبذاته يحضره للذهن، كما هو حال النار والحرارة، فكلما وجدت النار وجد معها الحرارة؛ فهي من لوازم النار الذاتية؛ فكذلك المعنى من لوازم اللفظ الذاتية.

وهذا الاحتمال باطل بالبداهة؛ وذلك لأنّ لفظ (ماء) مثلاً لو كان ذاتياً في معناه لأصبح مفهوماً عند كلّ شخص حتى لو لم يكن عربياً، مع أن الأمر ليس كذلك، بل لا بد أن يتعلم الشخص ـ غير العربي ـ أن لفظ الماء يدلُّ على معنى الماء؛ حتى تحصل السببية عنده، وقبل التعلم لا يمكن تحققها.

**الاحتمال الثاني:**

أن السببية بين اللفظ والمعنى قد نشأت من قيام الواضع للّغة بوضع اللفظ للمعنى، ومن أجل ذلك حصلت العلاقة السببية، بحيث كلما تلّفظ الشخص بلفظ (الحق) مثلاً انتقل ذهنه إلى معنى الحق. والوضع هو نوع من الاعتبار، فإن الواضع عندما يقرر أن يضع كلمة "الحق" لمعنى الحق؛ فهي عملية اعتبارية نفسية بأن يعتبر هذا اللفظ لهذا المعنى، وليس الوضع من القضايا التكوينية

(١) الامتناع العقلي إنما يكون في غير عالم تحت الذرة، وإلا ففيها قد ينفك السبب عن المسبب بحسب علم فيزياء الكم المعاصرة.

الخارجية؛ ومن هنا طالما أن الوضع نوع من الاعتبار فهو بحاجة إلى متعلق أو مُعتبَر (بفتح الباء)، فإن كل اعتبار نفسي يحتاج إلى أمرين: معتبر (بكسر الباء) وهو الواضع الأصلي، وإلى معتبر (بالفتح) وهو الذي يتعلق به الاعتبار في عالم النفس. وقد اختلف المحققون والعلماء في نوعية المعتبر (بالفتح)، وهناك ثلاثة آراء:

الأول: أن المعتبر هو السببية، أي أن الواضع قد اعتبر أن اللفظ سبب لتصور المعنى، كما لو صاغ في قرارة نفسه أن يكون اللفظ سبباً للمعنى وتصوره.

الثاني: أن المعتبر هو كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى، بأن اعتبر الواضع في قرارة نفسه أن يكون اللفظ كأداة للتفهيم.

والثالث: أن اللفظ علامة للمعنى، كما في العلامات المرورية مثلاً.

### مناقشة مسلك المشهور

هذا المسلك نصطلح عليه مسلك الاعتبار، وهو صحيح في الجملة؛ لأنه يحتاج إلى نحو من التكميل، ولو بقي على وضعه هذا فلن يقدم لنا تفسيراً لنشوء العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى؛ فإن تفسير الاعتبار بكل احتمالاته الثلاثة لا يبرر لنا تلك العلاقة السببية الحاصلة في الخارج؛ وذلك لأنّه بعد حصول الوضع تكون السببية أمراً واقعياً حقيقياً؛ ولا يمكن أن تحصل هذه السببية الواقعية بمجرد الاعتبار؛ وإلا لأصبح كثيرٌ من الأشياء سبباً لأخرى بمجرد الاعتبار، وهو مما لا يمكن قبوله. فلو اعتبرنا آلاف المرات أن الحجر سببٌ للحرارة لا يمكن أن تتحقق هذه السببية واقعاً ما لم يكن هناك مبرر واقعي لتلك السببية، أو ما لم يكن هناك مسانخة بين السبب والمسبب كما يعبر عنه في الفلسفة. ولهذا

أصبح مطلوباً لأصحاب مسلك الاعتبار أن يفسروا لنا كيف نشأت هذه السببية الواقعية؟

وقد يقال: إنّ عجْزَ أصحاب هذا المسلك عن إبراز تفسيرٍ منطقي معقول؛ اضطر بعضٌ آخر كالسيد الخوئي إلى اختيار مسلك واحتمال ثالث، وهو مسلك التعهد الآتي.

**الاحتمال الثالث:**

أن سبب العلاقة بين اللفظ وتصور المعنى هو الوضع، لكن لا بأن يعتبر الواضع أن اللفظ لهذا لمعنى، بل أن يتعهد الواضع في ذلك، كما لو اتفق مجموعة من الناس على أنهم متى ما أرادوا تفهيم (معنى الأسد) عليهم أن يتلفظوا بلفظ (أسد)، أو أنهم لا يتلفظون بلفظ (الأسد) إلا إذا أرادوا تفهيم معنى الأسد. وهذا الاحتمال نصطلح عليه مسلك التعهد.

### الفرق بين مسلك التعهد ومسلك الاعتبار

**«ولازم ذلك أن يكون الوضع هو السبب في الدلالة التصديقيّة المستبطنة ضمناً للدلالة التصوّريّة، بينما على مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سبباً إلّا للدلالة التصوّريّة، وهذا فرق مهمّ بين المسلكين.**

**وهناك فرق آخر، وهو: أنّه بناءً على التعهّد يجب افتراض كلّ متكلّمٍ متعهّداً وواضعاً لكي تتمّ الملازمة في كلامه، وأمّا بناءً على مسلك الاعتبار فيفترض أنّ الوضع إذا صدر في البداية من المؤسِّس أوجب دلالةً تصوّريّةً عامّةً لكلّ من علم به، بدون حاجةٍ إلى تكرار عمليّة الوضع من الجميع».**

**الشرح**

ولو لاحظنا مسلك الاعتبار السابق وهذا المسلك وقارنّا بينهما؛ لتعرفنا على بعض الفروق بينهما، منها:

أولاً: أن الدلالة التصديقية التي تحدثنا عنها سابقاً، سوف يكون الوضع هو السبب فيها؛ لأنها ناتجة من حال المتكلم كما في مسلك الاعتبار، فلو قال المتكلم: "**الحق منتصر**"، هنا بناء على مسلك الاعتبار سوف نفهم معنى الحق، ومعنى الانتصار، والعلاقة بينهما؛ بسبب الوضع، ونفهم أيضاً بناء على هذا المسلك أن المتكلم جادٌ فيما يقوله؛ فهو يخبر حقيقةً عن ثبوت الانتصار للحق خارجاً وليس هو على سبيل المزحة، لكن فهم ذلك لم يكن وليد الوضع، بل هو ناتج من ملاحظة حال المتكلم، وأنه غالباً يكون جاداً فيما يقوله.

أمّا بناءً على مسلك التعهد فكلا المعنيان؛ التصوري والتصديقي، ناتجان من نفس الوضع، ولا يوجد فارق بينهما. وهذا من الفوارق المهمة بين المسلكين التي سوف نتعرض لها لاحقاً في بعض البحوث.

وثانياً: بناء على مسلك التعهد والاتفاق سوف يتعدد الوضع، فكل إنسان لغوي هو واضع ومتعهد، وإلا لا تتم الملازمة في كلامه بين ما تعهد به من لفظ والمعنى المتفق عليه؛ لأنّ الوضع حيث إنه عبارة عن التعهد، والتعهد إنما يتعلق بما يقع تحت اختيار المتعهد، وما هو مختار فيه إنّما هو استعمال هذا المتعهد وليس استعمال الآخرين؛ إذن فهو يتعهد في حدود كلامه وما يقع تحت اختياره، والآخر يتعهد في حدود كلامه أيضاً، وهكذا، غاية الأمر، أن هذا واضع بالأصالة، وهذا واضع بالمتابعة، فالكل واضعون، لكن واحد أصلي، وآخر بالمتابعة.

وهو بخلاف مسلك الاعتبار، فإنه يكفي واضع واحد يكون مؤسساً للغة، وكل من يعلم بالوضع لاحقاً سوف تحصل عنده الملازمة بين اللفظ والمعنى بلا حاجة إلى تكرار الوضع بالمتابعة.

### إيرادان على مسلك التعهد

#### الإيراد الأول

**«ويرد على مسلك التعهّد: أوّلًا: أنّ المتكلّم لا يتعهّد عادةً بأن لا يأتيَ باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يريد وضع اللفظ له؛ لأنّ هذا يعني التزامه ضمناً بأن لا يستعمله مجازاً، مع أنّ كلّ متكلّمٍ كثيراً ما يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنى المجازيّ، فلا يحتمل صدور الالتزام الضمنيّ المذكور من كلّ متكلّم»**.

#### الشرح

ما اختاره السيد الخوئي ـ كتفسير للسببية بين اللفظ والمعنى ـ والذي اصطلح عليه بمسلك التعهد ـ لا يسلم من الإشكالات، وهي تنبهك على بطلان هذا المسلك، وأولها:

ذكرنا أن للتعهد صيغتين، أحدهما كانت عبارة عن قضية شرطية كلية مفادها: أن المتكلم لا يأتي بلفظ (أسد) مثلاً إلا إذا قُصد تفهيم معنى الأسد المعروف، ولكن هذه الصيغة عادةً لا تصدر من الواضع؛ وذلك لأنها تستلزم تعهداً آخر ـ ضمنياً ـ أيضاً: بأنّ لا يستعمل لفظ الأسد إلا استعمالاً حقيقياً ولا يستعمله مجازاً، وهو مستبعد من الواضع الملتفت؛ لأنّ كلّ واضع عاقل حين

الوضع عالم بأنه سوف يستعمل اللفظ مجازاً في الرجل الشجاع مثلاً؛ ولهذا نجد أن المتكلم كثيراً ما يأتي باللفظ ويقصد المعنى المجازي لا الحقيقي، وهو يعني أنه لم يصدر منه التعهد الضمني. وهذا البيان يدلُّ على بطلان هذه الصيغة.

### الإيراد الثاني

**«وثانياً: أنّ الدلالة اللفظيّة والعلقة اللغويّة بموجب هذا المسلك تتضمّن استدلالًا منطقيّاً، وإدراكاً للملازمة، وانتقالًا من أحد طرفيها إلى الآخر، مع أنّ وجودها في حياة الإنسان يبدأ منذ الأدوار الأولى لطفولته وقبل أن ينضج أيّ فكرٍ استدلاليٍّ له، وهذا يبرهن على أنّها أبسط من ذلك»**.

### الشرح

الإيراد الثاني على مسك التعهد السببية: بما أن العلقة السببية بين اللفظ والمعنى إنّما نشأت من تعهد من قبل الواضع بقضية شرطية، والطرفان في هذه القضية الشرطية هما: الإتيان باللفظ، وقصد تفهيم المعنى، هذا التعهد بالقضية الشرطية قد أوجد ملازمة بين الشرط والجزاء، بحيث أصبح أحدهما يدلُّ على الآخر؛ من هنا عندما يتكلم الشخص بلفظٍ يلزم أن يكون السامع مُدركاً لهذه الملازمة وطرفيها، بحيث كلما تحقق الشرط تحقق الجزاء عنده، فهو نحوٌ من الاستدلال المنطقي، فلا بد أن نُخرج الطفل من هذه الدائرة؛ مع أن هذه السببية بين اللفظ والمعنى متحققة في حياة الإنسان في فترة طفولته، وفي وقتٍ لم ينضج عقله، ولم يكتمل فكره الاستدلالي بعد. فهذا منبه على بطلان المسلك.

### التحقيق في المسألة

«والتحقيق: أنّ الوضع يقوم على أساس قانون تكوينيٍّ للذهن البشريّ، وهو: أنّه كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكّداً أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر.

وهذا الربط بين تصوّرين تارةً يحصل بصورة عفويّة، كالربط بين سماع الزئير وتصوّر الأسد الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير ورؤية الأسد، وأخرى يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع؛ إذ يربط بين اللفظ وتصوّر معنىً مخصوصٍ في ذهن الناس؛ فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى.

والاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني ليس إلّا طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصورة المعنى.

فمسلك الاعتبار هو الصحيح، ولكن بهذا المعنى. وبذلك صحّ أن يقال: إنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى بنحوٍ أكيدٍ لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن.

ومن هنا نعرف أنّ الوضع ليس سبباً إلّا للدلالة التصوّريّة، وأمّا الدلالتان التصديقيّتان الأولى والثانية فمنشؤهما الظهور الحاليّ والسياقيّ للكلام، لا الوضع».

### الشرح

والصحيح في المسألة؛ هو أننا نختار مسلك الاعتبار، لكن مع تفسير علاقة السببية بنحو لا يرد عليه إشكال أن السببية واقعية ولا يكفي فيها مجرد الاعتبار، فلسنا مضطرين للقول بمسلك التعهد في تفسير السببية بين اللفظ والمعنى.

فمسلك الاعتبار قادرٌ على تفسير هذه العلقة السببية، وتوضيح ذلك:

إن كلّ وضع في اللغة يعتمد على أساس قانون ذهني، وهو: أنه كلما ارتبط شيئان واقترن أحدهما بالآخر ـ كاللفظ والمعنى ـ في ذهن الإنسان ارتباطاً أكيداً وقوياً أصبح بعد ذلك كلّ تصور لأحدهما تصوراً للآخر[١].

والارتباط والاقتران بين الشيئين تارة يحصل بصورة عفوية وبنحو الصدفة والاتفاق، وأخرى يحصل بعناية زائدة[٢]، ومثال الأول: أننا لو رأينا الأسد وسمعنا صوت زئيره في نفس وقت رؤيته، فهنا حصل الاقتران في ظرف معين،

---

(١) يمكنك فهم الاقتران بنحو أكبر عند مراجعة نظرية بافلوف المشهورة للتعلم، حيث أجرى العالم بافلوف العديد من التجارب والأبحاث على بعض الحيوانات في المختبر؛ ولاحظ أن الكلاب مثلاً في بعض الحالات تقف على أرجلها وتبدأ بالتهيؤ للطعام ويبدأ لعابها بالسيلان تماماً كما لو أن الطعام أمامها بالرغم من عدم وجوده، وذلك عندما يقوم حارس الكلاب باستثارتها؛ نتيجة التكرار والاقتران بين قدومه وتقديمه الطعام في كلّ مرة.

ويرتكز التعلم الاشتراطي عند بافلوف على عدد من المبادئ الأساسية، أهمها: عنصر التكرار الذي يؤدي إلى سهولة استدعاء الاستجابة الشرطية، ولهذا يمكن الاستفادة من التكرار في التعلم، وذلك بتكرار الدرس في أكثر من صورة؛ مثل الإكثار من الأمثلة وطرح الأسئلة واستخدام وسائل تعليمية متنوعة.

(٢) العناية، بمعنى الاعتناء بالشيء، وهنا تعني عدم العفوية والصدفة، بل الاقتران يحصل بإضافة شيء.

وتكرر ذلك المشهد علينا؛ وعندئذٍ كلما سمعنا الزئير سينتقل ذهننا بصورة طبيعية وتلقائية لمعنى الأسد وصورته في الذهن؛ وفقاً للقانون الآنف الذكر.

ومثال الثاني: كما هو الحال في الوضع، ففيه يعتبر الواضع أن لفظ (أسد) قد اعتبره لمعنى الأسد، ومن ثَمّ يتكرر هذا اللفظ والمعنى، فيحصل تقارن بينهما، بنحو أكيد، بحيث كلما سمعنا كلمة أسد ينتقل الذهن إلى معنى الأسد. فالواضع الأول يقوم بإيجاد العلقة الخاصة بين اللفظ والمعنى بنحو مؤكد، حتى تحصل النتيجة وهي إثارة الذهن عند سماع كلمة (أسد) لينتقل إلى معناه.

وهكذا نفهم أن الوضع سبب للدلالة التصورية فقط، أمّا الدلالة التصديقية فهي مرتبطة بوجود متكلم واع جاد فيما يقوله، فهي إذن دلالة سياقية منشؤها ظهور حال المتكلم في أنه جاد فيما يقوله وليس مازحاً.

### توضيح المفردات

قوله: **(فمسلك الاعتبار هو الصحيح، ولكن بهذا المعنى)**

هذا إشارة إلى أن المصنف يختار مسلك الاعتبار لكن لا يقتصر على معناه المتعارف؛ وهو الصياغة النفسية واعتبار هذا اللفظ لهذا المعنى، بل بمعنى أن الواضع يكون سبباً للقرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، ولذا قد يحصل هذا الاقتران بغير الإنشاء والاعتبار المتعارف، كما لو حصل اتفاقاً أو حصل بكثرة الاستعمال، ولو لم يكن من خلال الإنشاء والاعتبار النفسي.

### الوضع التعيينيّ والتعيّني

**«وقد قُسّم الوضع من ناحية سببه إلى تعيينيٍّ وتعيّني؛ فقيل: إنّ العلاقة**

**بين اللفظ والمعنى إن نشأت من جعلٍ خاصٍّ فالوضع تعيينيّ، وإن نشأت من كثرة الاستعمال بدرجةٍ توجب الألفةً الكاملة بين اللفظ والمعنى فالوضع تعيّني».**

**الشرح**

الوضع بما أنه يستلزم العلاقةَ بين اللفظ والمعنى، فقد قيل: إننا عندما نلاحظ هذه العلاقة وسبب نشوئها، نجد أن السبب ينقسمُ إلى سببين: أحدهما نصطلح عليه بالتعييني والثاني بالتعيّني.

والمقصود بالأول: أن يكون سبب هذه العلاقة هو الجعل والاعتبار الخاص من الواضع، وسمي بالتعيينيّ، لأنّه تعيين اختياري من قبل الواضع، ومثاله: أن يتصور الواضع لفظ "الأسد" ويتصور معنى الأسد، فيعتبر هذا اللفظ لهذا المعنى. أو يحصل تعهد في أنه كلما أريد تفهيم معنى الأسد تستعمل لذلك لفظ أسد.

والمقصود من الثاني: أن يكون السبب في بروز هذه العلاقة هو كثرة الاستعمال؛ بحيث تصل هذه الكثرة إلى مرتبة كلما ذكر اللفظ تبادر إلى الذهن المعنى المستعمل فيه اللفظ.

ولا بد من التفريق بين ما هو مقصود هنا؛ وهو الوضع بسبب كثرة الاستعمال، وبين الوضع بالاستعمال بأن يُستعمل مثلاً لفظ الماء في معناه المعروف لأول مرة؛ بحيث لم يسبق وضع في هذا الخصوص، ثم يُستعمل بكثرة في المعنى بحيث تتولد علقة بين لفظ الماء ومعناه.

وأما الوضع بسبب كثرة الاستعمال المقصود منه هنا هو أن يكون معنى الماء مثلاً قد وضع له لفظ خاص سابقاً، ولكن استعمل نفس هذا اللفظ في غير ما وضع له من معنى، أي أنه استعمل مجازاً في معنى، وكثر استعماله في ذلك حتى هجر معناه الحقيقي الأولي، فتنبه.

### توضيح المفردات

قوله: (**وقد قسّم الوضع من ناحية سببه إلى تعيينيٍّ وتعيّني**)

المقصود أن الوضع بما يمثله من علاقة تلازمية بين اللفظ والمعنى لو لاحظنا علة ذلك، لكان هناك علتان وسببان: الأول: هو جعل الواضع واعتباره، بأن يعتبر أن هذا اللفظ لهذا المعنى. والثاني: كثرة الاستعمال فهي أيضاً علة وسبب لهذه العلاقة الوضعية التلازمية.

### إشكال على الوضع التعيّني

**«ويلاحظ على هذا التقسيم: بأنّ الوضع إذا كان هو الاعتبار أو التعهّد فلا يمكن أن ينشأ عن كثرة الاستعمال مباشرةً؛ لوضوح أنّ الاستعمال المتكرّر لا يولِّد بمجرّده اعتباراً ولا تعهّداً، فلا بدّ من افتراض أنّ كثرة الاستعمال تكشف عن تكوّن هذا الاعتبار أو التعهّد، فالفرق بين الوضعين في نوعيّة الكاشف عن الوضع.**

**وهذه الملاحظة لا ترد على ما ذكرناه في حقيقة الوضع من أنّه "القرن الأكيد" بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، فإن حالة القرن الأكيد تحصل بكثرة الاستعمال أيضاً؛ لأنّها تؤدّي إلى تكرّر الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصوّر**

**المعنى، فيكون القرن بينهما أكيداً بهذا التكرّر إلى أن يبلغ إلى درجة تجعل أحد التصوّرين صالحاً لتوليد التصوّر الآخر، فيتمّ بذلك الوضع التعيّني».**

**الشرح**

هناك إشكال على تقسيم الوضع ـ بملاحظة السبب ـ إلى قسمين تعييني وتعيني، وحاصل هذه الإشكال يرد على خصوص الوضع التعيّني الناشئ من كثرة الاستعمال، وحاصله:

إن الوضع: إما أن يكون بالاعتبار أو بالتعهد، فإن كان هو الاعتبار، وهو فعل نفساني أو هو فعل قصدي ولا يحصل بدونه، فمن الواضح أن كثرة الاستعمال فقط لا تولد هذا الاعتبار. وإن كان الوضع هو التعهد فأيضاً من الواضح أن هذه الكثرة في الاستعمال لا تولد تعهداً، فهو اتفاق والتزام نفساني أيضاً، لأنّ كلّ استعمال بمفرده من تلك الاستعمالات الكثيرة لم يقصد بها شيء من ذلك، ولهذا لا بد أن نفترض أن نفس الكثرة في الاستعمال كاشفة عن تكوّن هذا الاعتبار أو التعهد، أي أن الكثرة تدل على أن هناك اعتباراً أو تعهداً قد سبقها؛ وهو السبب في كثرة الاستعمال، لا أن الكثرة ولدت الاعتبار.

ومن هنا سوف يكون لنا كاشفان عن الوضع، الكاشف الأول هو فعل المعتبر أو المتعهد، والثاني: هو كثرة الاستعمال. وهكذا إنّما يكون التقسيم بلحاظ الكاشف لا بلحاظ السبب، لأنّ الكثرة الاستعمالية ليست سبباً.

بيد أن هذا الإشكال لا يرد على مسلك الاعتبار (القرن الأكيد)، فنحن وإن قلنا إن المسلك الصحيح هو الاعتبار، لكن كما وضحنا فإن الاعتبار بمجرده لا يكفي ما لم يكن هناك عملية اقتران أكيد بين اللفظ والمعنى، وعندئذٍ نقول: هذا

القرن الأكيد كما قد يحصل من خلال إنشاء الواضع وجعله، كذلك يحصل من غير ذلك الإنشاء، كما لو تكرر اقتران اللفظ بالمعنى في استعمالات كثيرة على نحو يؤدي إلى قيام علاقة التلازم التصورية بينهما؛ وبهذا يتم الوضع التعيني.

### توقّف الوضع على تصوّر المعنى

**«ويشترط في كلّ وضع يباشره الواضع: أن يتصوّر الواضع المعنى الذي يُريد أن يضع اللفظ له؛ لأنَّ الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ، وكلّ حاكمٍ لا بُدّ له من استحضار موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم.**

**وتصوّر المعنى: تارةً يكون باستحضاره مباشرةً، وأخرى باستحضار عنوانٍ منطبقٍ عليه وملاحظته بما هو حاكٍ عن ذلك المعنى».**

**الشرح**

عناصر الوضع: اللفظ والمعنى، ومن ثمّ وضع هذا لهذا، فهناك ثلاثة عناصر، وبما أن الوضع بطبيعته يتوقف على التصور الذهني للمعنى واللفظ، فيكون تصور المعنى شرطاً في الوضع؛ لأن الوضع بمثابة الحكم على شيء، فكما أن الحكم بحاجة ـ مضافاً للحاكم ـ إلى موضوع للحكم، وحكم، كذلك الوضع، فهو بحاجة إلى تصور اللفظ وتصور المعنى ومن ثم الوضع، سواء أكان الوضع بالاعتبار أم بالتعهد.

ومن هنا، في تصور المعنى واستحضاره؛ تارةً يتم استحضاره بنحو مباشر بلا واسطة، ثم يضع له اللفظ الذي يختاره له، وهذا له نحوان: الأول: أن يتصور

الواضع معنى جزئياً مباشراً ويضع اللفظ له. والنحو الثاني: يتصور معنى كلياً ويضع اللفظ لنفس هذا المعنى الكلي.

وتارة أخرى يكون الاستحضار للمعنى؛ بأن يستدعي عنواناً كلياً ينطبق على المعنى الذي يريد وضع اللفظ له، فلا يكون الاستحضار بنحو مباشر للمعنى، بل يكون بواسطة العنوان المشير له. فهناك إذن ثلاثة حالات للوضع، سنتكلم عنها تباعاً. وهناك حالة رابعة سوف نتكلم عنها منفصلاً.

### شرط تصور المعنى في الوضع له ثلاث حالات

**«وهذا الشرط يتحقّق في ثلاث حالات: الأولى: أن يتصوّر الواضع معنىً كلّيّاً كالإنسان ويضع اللفظ بإزائه، ويُسمّى بالوضع العامِّ والموضوع له العامّ.**

**الثانية: أن يتصوّر الواضع معنىً جزئيّاً كزيدٍ ويضع اللفظ بإزائه، ويسمّى بالوضع الخاصِّ والموضوع له الخاصّ.**

**الثالثة: أن يتصوّر الواضع عنواناً مشيراً إلى فرده ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير، ويسمّى بالوضع العامِّ والموضوع له الخاصّ».**

#### الشرح

كما أشرنا قبل قليل إنه بحسب الإمكان هناك ثلاث حالات لتصور المعنى في الوضع (الشرط)، فإما أن يتصور معنى مباشراً ويضع اللفظ لهذا المعنى، وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين: إما أن يكون المُتصوَر معنى جزئياً أو يكون كلياً. وإما أن يكون المعنى المتصور غير مباشر؛ بأن يكون معنى كلياً مشيراً ويوضع

اللفظ لمصداق من مصاديق هذا المعنى، فيكون تصور المعنى الكلي واسطة لكي يوضع اللفظ للمصداق.

ومثال الحالة الأولى: أسماء الأجناس، وذلك بأن يتصور الواضع مثلاً معنى الإنسان، ويضع لفظ (إنسان) لهذا المعنى.

ومثال الحالة الثانية: الأعلام الشخصية، وذلك بأن يتصور الواضع معنى زيد المولود حديثاً مثلاً، ويضع لفظة (زيد) لهذا المعنى الجزئي الخارجي.

ومثال الحالة الثالثة: الحروف، وذلك بأن يتصور الواضع معنى النسبة الظرفية الكلية، ويضع كلمة (في) للنسبة الخارجية التي لها طرفان في الخارج، ولم يضع لمعنى النسبة التي تصورها أولاً، فقد كان دور تصور النسبة هو الإشارة إلى النسبة الخارجية فقط، وقد وقع خلاف في أن تكون الحروف مثالاً لهذا النحو من الوضع، وسوف يأتي تفصيل ذلك في الحلقة الثالثة.

**الوضع الخاص والمعنى العام**

**«وهناك حالة رابعة لا يتوفّر فيها الشرط المذكور ويطلق عليها اسم الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهي: أن يتصوّر الفرد ويضع اللفظ لمعنىً جامع، وهذا مستحيل؛ لأنّ الفرد والخاصّ ليس عنواناً منطبقاً على ذلك المعنى الجامع ليكون مشيراً إليه، فالمعنى الجامع في هذه الحالة لا يكون مستحضراً بنفسه، ولا بعنوان مشير إليه ومنطبق عليه.**

**ومثال الحالة الأولى: أسماءً الأجًناس، ومثالً الحالة الثانية: الأعلام الشخصيّة، وأمّا الحالة الثالثة فقد وقع الخلاف في جعل الحروف مثالًا لها، وسيأتي الكلام عن ذلك في بحثٍ مقبلٍ إن شاء اللَّه تعالى».**

**الشرح**

هناك حالة رابعة تخلو من الشرط الذي قلنا إنه ضروري في ممارسة الوضع اللغوي، وهي أن يستحضر الواضع فرداً من أفراد المعنى، لكنه لا يضع لهذا الفرد، بل يضع لمعنى عام شامل لهذا الفرد، وهو ما اصطلح عليه بالوضع الخاص والمعنى الموضوع له عام. ووجه خلوّه من الشرط، لأنّ الواضع عندما تصور الفرد لم يضع لنفس هذا الفرد، بل وضع لمعنى آخر عام، فهو إذن لم يتصور المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ له؛ ولهذا قيل بأن هذا النحو من الوضع مستحيل، فالفرد لم يوضع له اللفظ، والمعنى الجامع لم يُتصوَر حتى يوضع له اللفظ؛ لا بنحو مباشر، ولا بنحو الواسطة والإشارة.

بقي أن نذكر لكل حالة من حالات الوضع مثالاً، وقد تقدم ذكر الأمثلة.

## توقّف الوضع على تصوّر اللفظ

**«كما يتوقّف الوضع على تصوّر المعنى كذلك يتوقّف على تصوّر اللفظ: إمّا بنفسه فيُسمّى الوضع «شخصيّاً»، وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه فيسمّى الوضع «نوعيّاً».**

**ومثال الأوّل: وضع أسماء الأجناس، ومثال الثاني: وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كلّ أسماء الفاعلين لمعنى هيئة اسم الفاعل، فإن الهيئة لَمَّا كانت لا تنفصل في مقام التصوّر عن المادة؛ وكان من الصعب إحضار تمام الموادّ عند وضع اسم الفاعل اعتاد الواضع أن يحضر الهيئة في ضمن مادّة معيّنة كفاعل، ويضع كلّ ما كان على هذه الوتيرة للمعنى الفلانيّ فيكون الوضع نوعيّاً».**

**الشرح**

كما يشترط في الوضع تصور المعنى كذلك لا بد من تصور اللفظ، هذا هو مقتضى طبيعة الوضع، وتصور اللفظ تارة يكون بنفسه، بحيث يتصور الواضع لفظاً محدداً ويضعه للمعنى الذي تصوره، فيسمى عندئذٍ بالوضع الشخصي، وأخرى يتصور عنواناً، وهذا العنوان يشير إلى اللفظ، ويسمى عندئذٍ بالوضع النوعي.

ومثال الوضع الشخصي، الوضع الحاصل في أسماء الأجناس، فالواضع يتصور مثلاً لفظ (رجل) ويجعل نفس هذا اللفظ الذي يتصوره لمعنى الرجل الذي تصوره.

ومثال الوضع النوعي؛ الوضع الحاصل في الهيئات، فإن تصور الهيئة كما سوف يأتي بأنها لا تنفصل عن المادة، فعندما يريد الواضع أن يضع لهيئة الفاعل معنى من المعاني، فهناك هيئة الشارب لا بد أن يضعها لمعنى تلبس الفاعل بالشرب، وهيئة العالم لتلبس العالم بالعلم، وهكذا لبقية أسماء الفاعل، وحيث إن استحضار كلّ أسماء الفاعلين ووضع كلّ منها لمعنى خاص بحسب مادته صعب ومتعذر، لأن الهيئة لا يمكن أن تنفصل عن المادة خارجاً، فلا توجد هيئة من دونها، اضطر الواضع أن يقول كلّ ما كان على وزن فاعل فهو لمعنى تلبس الفاعل بالفعل، وبهذا فقد جمع كلّ ألفاظ أسماء الفاعلين بتصور واحد، واضطراره لأن يتصور اسم الفاعل لا لخصوصية لكلمة فاعل، بل يمكن له أن يختار أي كلمة أخرى كانت على وزن فاعل، من قبيل كاتب ونحوه. وبهذا الاستحضار فهو يشير إلى المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ له، فيكون الوضع بهذا اللحاظ نوعياً لا شخصياً؛ لأنّه لاحظ نوع اسم الفاعل لا شخصه.

وهكذا يكون الوضع وتقسيمه إلى شخصي ونوعي، تارة بلحاظ المعنى وأخرى بلحاظ اللفظ.

**المجاز**

**«يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ صلاحيّة الدلالة على المعنى الحقيقيّ من أجل الاقتران الخاصّ بينهما، كما يكتسب صلاحيّة الدلالة على كلّ معنىً مقترن بالمعنى الحقيقيّ اقتراناً خاصّاً، كالمعاني المجازيّة المشابهة، غير أنّها صلاحيّة بدرجة أضعف؛ لأنّها تقوم على أساس مجموع اقترانين، ومع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازيّ تصبح هذه الصلاحيّة فعليّة؛ ويكون اللفظ دالّاً فعلًا على المعنى المجازي.**

**وأمّا في حالة عدم وجود القرينة فالذي ينسبق إلى الذهن من اللفظ تصوّر المعنى الموضوع له، ومن هنا يقال: إنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ يتعلّق بالمعنى الموضوع له دائماً، بمعنى أنّه هو الذي تأتي صورته إلى الذهن بمجرّد سماع اللفظ دون المعنى المجازي.**

**وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحيّة الدلالة على المعنى المجازيّ لا يحتاج إلى وضعٍ خاصٍّ وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقيّ، وإنّما يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقي.**

**وإنّما الكلام في أنّه هل يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ مادام أصبح صالحاً للدلالة عليه، أو تتوقّف صحّته على وضعٍ معيّن؟**

**وعلى تقدير القول بالتوقّف لا بدّ من تصوير الوضع المصحّح للاستعمال المجازيّ بنحوٍ يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي–وإلّا لانقلب**

**المعنى المجازيّ إلى حقيقيٍّ وهو خلف-ويحفظ الطوليّة بين الوضعين على نحوٍ يفسّر أسبقيّة المعنى الحقيقيّ إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرّد عن القرينة، وذلك بأن يدّعى-مثلاً -وضع اللفظ المنضمّ إلى القرينة للمعنى المجازيّ، فحيث لا قرينة تنحصر علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقيّ ولا يزاحمه المعنى المجازيّ.**

**والصحيح: عدم الاحتياج إلى وضعٍ في المجاز لتصحيح الاستعمال؛ لأنّه: إن أريد بصحّة الاستعمال حسنه فواضح أنّ كلّ لفظ له صلاحيّة الدلالة على معنىً يحسن استعماله فيه وقصد تفهيمه به، واللفظ له هذه الصلاحيّة بالنسبة إلى المعنى المجازيّ-كما عرفت-فيصحّ استعماله فيه.**

**وإن أريد بصحّة الاستعمال انتسابه إلى اللغة التي يريد المتكلّم التكلّم بها فيكفي في ذلك أن يكون الاستعمال مبنيّاً على صلاحيّةٍ في اللفظ للدلالة على المعنى ناشئةٍ من أوضاع تلك اللغة».**

**الشرح**

وقع بحث في علم الأصول عن منشأ الدلالة المجازية مع أن اللفظ لم يوضع للمعنى المجازي، ولا يمكن المصير إلى أن المنشأ هو القرينة على المجاز؛ وذلك لأنّ اللفظ لو لوحظ اقتضاؤه وشأنه لوجد أنه يقتضي المعنى الحقيقي والمجازي معاً، فكما من شأن لفظ الأسد أن يدلُّ على معنى الحيوان المفترس، كذلك من شأنه أن يفيد معنى الرجل الشجاع ولو بدرجة أضعف، وهذه الشأنية تسبق وجود القرينة. كما يقال أيضاً من غير الممكن أن تكون القرينة هي منشأ الدلالة على المعنى المجازي؛ لأنّ عمل القرينة عمل المانع عن إرادة المعنى الحقيقي،

فهي تصرف اللفظ عما وضع له من معنى، لا أنها تقوم بإخطار المعنى المجازي، فلو قال المتكلم: "رأيت أسداً يرمي" لو لاحظنا القرينة وهي كلمة (يرمي) لا تدل على الرجل الشجاع، بل غاية ما تدل على أن الرامي إنساناً لكن لا تدل على الشجاعة، بل ذلك مستفاد من نفس كلمة أسد.

وبكلمة أخرى: لا إشكال في أن لفظ (أسد) له دلالتان اقتضائيتان: دلالة اقتضائية على معنى الحيوان المفترس، ودلالة اقتضائية على الرجل الشجاع، كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الثانية في طول الدلالة الأولى ومترتبة على عدمها، بمعنى أنّ انسباق الكلام إلى معنى الرجل الشجاع فعلاً في الكلام متوقف على وجود مانع عن فعلية دلالة الحيوان المفترس؛ وإلّا سوف تصبح الدلالة الأصلية فعلية ولا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي.

ومن المسلّم أن دلالة اللفظ على معناه بحاجة إلى الوضع الخاص حتى تتكون هذه الدلالة الشأنية، فلولا وضع لفظ الأسد لمعناه لما حصلت هذه الدلالة الشأنية.

وإنما الكلام يقع في منشأ الدلالة الثانية، وكيف تفسر؟ ومن هنا بات من الضروري تفسير دلالة اللفظ على المعنى المجازي.

وهناك مسلكان: أحدهما يرى أن الدلالة المجازية ناشئة من نفس الوضع الأول، أي أن دلالة لفظ الأسد على معنى الرجل الشجاع ناشئة من نفس دلالة اللفظ على الحيوان المفترس. والمسلك الثاني يرى أن هناك وضعاً جديداً هو الذي أفاد المعنى المجازي غير الوضع الأول.

والصحيح هو عدم لزوم وضع آخر غير الوضع الأول للفظ، فإنّ نفس وضع اللفظ لمعناه الحقيقي كاف لذلك؛ وبيانه:

تقدم فيما سبق أن الوضع إنّما يوجب دلالة اللفظ على المعنى، باعتبار كونه سبباً في اقتران اللفظ مع المعنى، وهذا الاقتران الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، يوجب انتقال الذهن تصوراً من اللفظ إلى المعنى. وهناك اقتران آخر تكويني، نشأ من الأعراف الخارجية ولا يحتاج إلى وضع الواضع، وهو بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، أي بين معنى الحيوان المفترس والرجل الشجاع.

فيوجد اقترانان أحدهما مترتب على الآخر: الأول: اقتران لفظ (أسد) مع (معنى الحيوان المفترس) وهو قد نشأ من الوضع، فهو اقتران وضعي. والثاني: اقتران (معنى الحيوان المفترس) مع (معنى الرجل الشجاع) وهو اقتران تكويني.

هذان الاقترانان الطوليان، ينتجان اقتراناً بين لفظ (أسد) و (معنى الرجل الشجاع)؛ لأنّ المقترن بالمقترن، مقترن أيضاً؛ لكنه اقتران غير مباشر، ويتصف هذا الاقتران بكونه أضعف من اقتران لفظ الأسد بالحيوان المفترس؛ وذلك لأنّ اقتران اللفظ بالرجل الشجاع كان بتوسط معنى الحيوان المفترس، وكلما كثرت الوسائط كان الانتقال أضعف.

وكلٌ من هذين الاقترانين منشأ لدلالةٍ؛ فالأول: منشأ لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، والثاني منشأ لدلالة اللفظ على المعني المجازي. ولّما كان الأول أقوى من الثاني، كانت دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أقوى وآكد من دلالته على المعنى المجازي. فالصحيح إذن هو المسلك الثاني.

وبعد ذلك ننتقل إلى النقطة الثانية:

بما أن التجوّز يرجع إلى مرحلة الاستعمال؛ يأتي السؤال الثاني، بعد الفراغ عن أن اللفظ له صلاحية الدلالة على المعنى المجازي بسبب الوضع الأول ومن دون حاجة إلى وضع جديد: هل يحتاج استعمال اللفظ في المعنى المجازي ـ لكي يصح الاستعمال ـ إلى وضع جديد، أم يكفي الوضع الأول وصلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي؟

وهذا الاحتياج هنا يختلف عن سابقه، فهنا لأجل تصحيح الاستعمال، وفيما سبق كان لأجل تفسير أصل الدلالة والاقتضاء.

فلو قلنا: بأنه يتوقف على الاحتياج إلى وضع جديد لكي يصح الاستعمال، فسوف نضطر أيضاً لتصوير الوضع المصحح، بحيث يمكننا تصوير وضع مغاير للوضع الحقيقي، ويحفظ الطولية والترتيب بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ومن مميزات هذه الطولية أن المعنى الحقيقي ينسبق من اللفظ لو تجرد عن القرينة والعكس أيضاً، كما لو صورناه؛ بأن نقول مثلاً: إن الواضع قد وضع لمعنى الأسد كلمة (الأسد)، وقد وضعها لتفيد (معنى الرجل الشجاع) بوضع آخر، بذات الكلمة لكن مع القرينة، أي أن الأسد مع القرينة موضوع للمعنى المجازي، ولهذا نجد أن الترتيب بينهما محفوظ، فلو تجرد عن القرينة أخطر المعنى الحقيقي في الذهن؛ لعدم مزاحمة المجازي له.

ولكن الصحيح عدم الاحتياج إلى وضع خاص؛ لأنّه إن أريد من صحة الاستعمال بمعنى حسنه، أي أنه لا بد أن يكون الاستعمال في المجاز حسناً، بحيث يراه العرف كذلك؛ فهذا يكفي فيه أصل الصلاحية والاقتضاء على المعنى المجازي؛ فإنه يحسن استعماله فيه وقصد تفهيمه به، واللفظ له هذه الصلاحية بالنسبة إلى المعنى المجازي، كما ذكرنا سابقاً؛ فيصح استعماله فيه.

وأما إن أريد بصحة الاستعمال؛ أن هذا الاستعمال مألوف في اللغة ومنتسب لها وليس غريباً عنها؛ فهذا يكفي فيه أيضاً صلاحية اللفظ على المعنى، هذه الصلاحية الناشئة من أوضاع تلك اللغة نفسها كما وضحنا سابقاً.

**توضيح المفردات**

قوله: (**يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ صلاحيّة الدلالة على المعنى الحقيقيّ من أجل الاقتران الخاصّ بينهما**)

أي أنه بسبب الوضع الذي يقوم به الواضع يكون للّفظ شأنٌ واقتضاءٌ وصلاحيةٌ في إفادة المعنى الحقيقي الذي وضعه له الواضع بالأساس؛ وسبب هذه الصلاحية هو الاقتران الخاص الناشئ من الوضع بين اللفظ والمعنى الحقيقي.

**قوله: (كما يكتسب صلاحيّة الدلالة على كلّ معنىً مقترنٍ بالمعنى الحقيقيّ اقتراناً خاصّاً، كالمعاني المجازيّة المشابهة).**

أي أنه أيضاً يكون للفظ نفسه صلاحية وشأن في إفادة معنى آخر؛ وهو المعنى المجازي؛ وهذه الصلاحية حصلت للّفظ نتيجة اقتران المعنى الحقيقي - الذي وضع له اللفظ - مع المعنى المجازي، هذا الاقتران بين المعنيين كما وضحنا لم يكون وليد الوضع؛ بل هو أمر تكويني وبسبب علاقة المشابهة.

**قوله: (غير أنّها صلاحيّة بدرجةٍ أضعف؛ لأنّها تقوم على أساس مجموع اقترانين).**

أي أن هذه الصلاحية والاقتضاء ليس في رتبة واحدة للّفظ، بل صلاحيته واقتضاؤه للمعنى الحقيقي أقوى وآكد من صلاحيته للمعنى المجازي.

**قوله: (ومع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازيّ تصبح هذه الصلاحيّة فعليّة؛ ويكون اللفظ دالّاً فعلًا على المعنى المجازي).**

أي أن اللفظ ينتقل من مرحلة اقتضائه الثاني المجازي إلى مرحلة الفعلية فيما لو كانت هناك قرينة تمنع من اقتضائه للمعنى الحقيقي، وتصرفه للمعنى المجازي؛ فيكون اللفظ دالاً بالفعل على المعنى المجازي.

## علامات الحقيقة والمجاز

**«ذكر المشهور عدّةَ علاماتٍ لتمييز المعنى الحقيقيّ عن المجازي».**

### الشرح

ذكر مشهور علماء الأصول أن اللفظ إذا تجرّد عن القرينة فإنه يمكن معرفة معناه الحقيقي وتمييزه عن المجازي من خلال عدة علامات، أولها: التبادر، وثانيها: صحة الحمل، وثالثها: الاطّراد، وسوف نتكلم عن كلّ واحدة من هذه العلامات.

## أولاً: علامة التبادر

**«منها: التبادر من اللفظ، أي انسباق المعنى إلى الذهن منه؛ لأنّ المعنى المجازيّ لا يتبادر من اللفظ إلّا بضمٍّ القرينة، فإذا حصل التبادر بدون قرينةٍ كشف عن كون المتبادر معنىً حقيقّياً.**

**وقد يعترض على ذلك: بأنّ تبادر المعنى الحقيقيّ من اللفظ يتوقّف على علم الشخص بالوضع، فإذا توقّف علمه بالوضع على هذه العلامة لزم الدور.**

**وأجيب على ذلك: بأنّ التبادر يتوقّف على العلم الارتكازيّ بالمعنى، وهو العلم المترسّخ في النفس الذي يلتئم مع الغفلة عنه فعلًا، والمطلوب من التبادر العلم الفعليّ المتقوّم بالالتفات، فلا دور، كما أنّ افتراض كون التبادر عند العالم، علامةً عند الجاهل لا دور فيه أيضاً.**

**والتحقيق: أنّ الاعتراض بالدور لا محلّ له أساساً؛ لأنّه مبنيّ على افتراض أنّ انتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ فرع العلم بالوضع، مع أنّه فرع نفس الوضع، أي وجود عمليّة القرن الأكيد بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى في ذهن الشخص، فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمة "ماما" برؤية امّه يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد ليتصوّر امّه عندما يسمع كلمة "ماما"، مع أنّه ليس عالماً بالوضع؛ إذ لا يعرف معنى الوضع.**

**فالتبادر إذن يتوقّف على وجود عمليّة القرن الأكيد بين التصوّرَين في ذهن الشخص، والمطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع، أي العلم بذلك القرن الأكيد، فلا دور».**

**الشرح**

أول هذه العلامات هي التبادر، ونقصد به: انسباق معنى خاص إلى الذهن دون معنى آخر، لأنّ المفترض أن المعنى المجازي مرتبط بالقرينة؛ والمفروض تجرد الكلام عنها، ولهذا لو حصل التبادر لمعنى؛ كان هذا علامة على الحقيقة.

لكن قد يُعترض على هذه العلامة بما أفاده المصنف من لزوم الدور.

وتوضيح الدور: إن كلّ تبادر يتوقف على العلم بالوضع (لأنّه من دون علم بالوضع اللغوي لا يحصل التبادر).

ومن جهة ثانية؛ فإن العلم بالوضع يتوقف على التبادر (لأنّ تمييز المعنى الحقيقي والعلم بأنّ اللفظ موضوع لهذا المعنى حقيقةً يتوقف على التبادر).

وهكذا لو رفعنا الحدّ الوسط (التبادر) سوف يكون توقف العلم بالوضع على العلم بالوضع، وهذا من توقف الشيء على نفسه. وهو الدور الممتنع، وكل ما يلزم منه محذور الدور الممتنع؛ فهو ممتنع؛ فلا تتم هذه العلامة.

وقد أجيب عن إشكال الدور بجوابين؛ الأول:

بأن التوقف المذكور ممتنع، لأنّ العلم بالوضع وإن كان متوقفاً على التبادر، لكن التبادر لا يتوقف على نفس العلم بالوضع. وتوضيح ذلك:

إن محذور الدور وامتناعه إنّما يكون بسبب توقف الشيء على نفسه، فإذا لم يكن كذلك، فلا دورَ، وهنا وإن صح أن العلم بالوضع يتوقف على التبادر لكن المتوقف هنا (بالكسر) هو العلم الفعلي أو التفصيلي، بينما التبادر يتوقف على العلم الارتكازي أو ما يشبه الإجمالي، والمقصود بالارتكازي هو العلم الذي يجتمع مع الغفلة عن المعنى، أي أنه يترسخ في النفس لكن لا على نحو التفصيل، نعم بالالتفات يحصل التفصيل والفعلية. فكل إنسان قد يعلم بأوضاع اللغة لكنه يعلم بها بنحو غير واضح، وإذا التفت يرتفع عدم الوضوح.

وهكذا يكون العلم الفعلي بالوضع المتقوم بالالتفات متوقفاً على التبادر، بينما التبادر يتوقف على العلم الارتكازي الذي يجتمع مع الغفلة عن المعنى الحقيقي.

الجواب الثاني: وهذا الجواب يفترض أن الشخص الذي يعلم بالوضع غير الشخص الذي يحصل له التبادر، بخلاف الجواب الأول المبني على أن يكون الشخص واحداً.

فهنا لو أن شخصاً كان جاهلاً بمعنى كلمة (أسد)، وألقاها على شخص من أهل اللغة العربية، وقال له ماذا يتبادر إلى ذهنك منها؟ فأجابه العالم باللغة بأن المعنى هو الحيوان المفترس، فقد علم الجاهل بالمعنى بالوضع من خلال العالم بالوضع.

وهكذا لا يكون هناك دور؛ ولا توقف الشيء على نفسه؛ فالعلم بالوضع للجاهل يتوقف على التبادر من العالم بالوضع، والتبادر من العالم يتوقف على علم العالم بالوضع. فلا دور.

والتحقيق: أننا لا نعتقد بوجود الدور أساساً، لأنّ الصياغة التي أُبرز فيها الدور المنطقي لم تكن صحيحة؛ لأنها صيغت بناء على أن انتقال الذهن للمعنى الحقيقي متوقفٌ على العلم بالوضع، وهو ليس صحيحاً؛ فإن ما يتوقف عليه التبادر هو ذات الوضع وواقع الوضع، لا العلم بالوضع؛ لأنّ الوضع كما فسرناه بأنه عملية قرن أكيد بين الكلمة والمعنى، والواضع سبب هذا القرن، وعندما يعيش الشخص في مجتمع له لغته الخاصة فهو يدرك الاقتران الحاصل بين مفرداتها ومعانيها، أي أنه يدرك نفس الاقتران، ومثال ذلك: أن كلمة (ماما) عندما تقترن بمعنى الأم لدى الطفل الرضيع الذي لا زال طفلاً ولم ينضج عنده العقل بعدُ، فعندما تُلفظ كلمة (ماما) يتبادر إلى ذهنه معنى الأم، ولا يمكن القول أن علمه بالمعنى كان ناتجاً من علمه بالوضع؛ بل الصحيح كان ناتجاً من نفس الوضع والاقتران الأكيد بين الكلمة ورؤية أمه.

وهكذا يكون التبادر متوقفاً على نفس الوضع؛ أي نفس عملية الاقتران الأكيد؛ بينما العلم بالوضع يتوقف على التبادر. فلا دور.

## ثانيا: علامة صحّة الحمل

**«ومنها: صحّة الحمل، فإن صحّ الحمل الأوّليّ الذاتيّ للّفظ المراد استعلام حاله على معنىً ثبت كونه هو المعنى الموضوع له، وإن صحّ الحمل الشائع ثبت كون المحمول عليه مصداقاً لعنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ، وإذا لم يصحّ كلا الحملين ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنى الموضوع له، ولا مصداقه.**

**والصحيح: أنّ صحّة الحمل إنّما تكون علامةً على كون المحمول عليه هو نفس المعنى المراد في المحمول، أو مصداق المعنى المراد، أمّا أنّ هذا المعنى المراد في جانب المحمول هل هو معنىً حقيقيّ للّفظ، أو مجازيّ فلا سبيل إلى تعيين ذلك عن طريق صحّة الحمل، بل لا بدّ أن يرجع الإنسان إلى مرتكزاته لكي يعيّن ذلك».**

### الشرح

العلامة الثانية على المعنى الحقيقي وتمييزه عن المجازي هي صحة الحمل في المعنى الحقيقي وعدم صحة السلب؛ ونقصد بالحمل هو الانتساب أو هو الارتباط بين شيئين، وكل جملة خبرية فهي جملة حمليّة، فيها موضوع ومحمول، فلو أخبر المتكلم: زيدٌ كاتبٌ، نجد أن (زيدٌ) هو الموضوع و(كاتبٌ) هو المحمول، وقد نسب المتكلم الكتابة لزيد؛ فهناك ارتباط واتحاد بين الموضوع والمحمول خارجاً، هذا هو معنى الحمل.

والحمل كما ذُكر في المنطق يتخذ شكلين: الأول الحمل الذاتي الأولي، من قبيل قولنا: "الإنسان حيوان ناطق". والثاني: الحمل الشايع. من قبيل قولنا:

"زيدٌ إنسان"؛ وسمي بالذاتي؛ لأنّ المحمول من ذاتيات ماهية الموضوع؛ وأوّلي؛ لأنّه أول ما يحمل على الموضوع، وسميّ الثاني بالشائع؛ لأنّه الأكثر استعمالاً وشيوعاً.

وقالوا في المنطق لكي يصح الحمل لا بد من جهة اتحاد وجهة تغاير، أمّا الاتحاد؛ فلأن الحمل ارتباط وانتساب كما قلنا؛ وما لم يكن هناك مقتض للارتباط بين شيئين فلا يصح، فلا يمكن حمل الحجر على الإنسان. وكذلك لا بد من جهة تغاير؛ حتى يصح أن يقال إن هناك شيئين، ولولا التغاير لم يكن إلا شيءٌ واحدٌ. ولا يصح حمل الشيء على نفسه؛ إذ الشيء لا يغاير نفسه.

ثم إن هذا الاتحاد إما أن يكون في المفهوم، فالمغايرة لابد أن تكون اعتبارية؛ ويقصد بالحمل حينئذٍ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته، بعد أن يُلحظا متغايرين بجهة من الجهات، مثل قولنا: " الإنسان حيوان ناطق" فإن مفهوم: " الإنسان" ومفهوم: " حيوان ناطق" واحدٌ؛ إلا أن التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل. وهذا النوع من الحمل يسمى "حملاً ذاتياً أولياً".

وإما أن يكون الاتحاد في الوجود والمصداق، والمغايرة تكون بحسب المفهوم. مثل قولنا: "الإنسان ناطق" فإن مفهوم "إنسان" غير مفهوم "ناطق" ولكن الإنسان في مصداقه الخارجي يكون ناطقاً. فهناك اتحاد بحسب المصداق؛ ويسمى هذا الحمل بـ "الحمل الشايع الصناعي" أو "الحمل المتعارف".

**وبعد هذه المقدمة** نقول: قيل إن من علامات كون اللفظ قد استعمل في معناه الحقيقي هو صحة الحمل، فلو شككنا أن لفظ (إنسان) هل هو حقيقي في معنى الحيوان الناطق أم لا؟

هنا ينبغي أن نطبق العلامة، فنجعل المعنى الذي نريد اختباره (موضوعاً) ثم نحمل عليه اللفظ المشكوك. فنقول: (الحيوان الناطق) (إنسان)، وهذا هو الحمل الأولي، فنلاحظ في أنفسنا صحة الحمل، ونجد أنه يمتنع ولا يصح سلب الحمل عنه؛ فلا يقال: الحيوان الناطق ليس بإنسان.

وكذلك يمكن تجربة الحمل الشائع، فنجعل مصداقاً من مصاديق المعنى المشكوك موضوعاً، ثم نحمل عليه اللفظ، فإذا صح الحمل ثبت أن الموضوع هو مصداق لعنوان، هذا العنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ.

فنقول في المثال السابق: زيدٌ إنسان، حيث زيدٌ أحد مصاديق المعنى المشكوك وضعه للفظ وهو (الحيوان الناطق) قد جعلناه موضوعاً في القضية، ونحمل عليه اللفظ (إنسان)؛ فإذا شعرنا بصحة الحمل فيثبت أن زيداً هو مصداق من مصاديق عنوان الحيوان الناطق الموضوع له لفظ الإنسان.

أمّا إذا لم يصح كلا الحملين لا الذاتي ولا الشائع، عندئذٍ سوف يثبت أن الموضوع (المحمول عليه وهو الحيوان الناطق) ليس هو نفس معنى الإنسان الموضوع له اللفظ، ولا مصداقاً لمعنى الإنسان؛ بل قد استعمل في الحيوان الناطق مجازاً.

وباختصار شديد: صحة حمل اللفظ على معنىً بالحمل الأولي الذاتي، يدلُّ على أن الموضوع هو ذات المعنى الذي وضع له اللفظ أولاً، وبالحمل الشائع الصناعي يدلُّ على أنه فرد منه؛ فقولنا: "الحيوان المفترس أسدٌ" بالحمل الأولي، دلّ على أن الحيوان المفترس متحد ذاتاً مع المعنى الموضوع له كلمة (أسد)، وبذلك يتعيّن المعنى الموضوع له. وقولنا: "زيد إنسان" بالحمل الشائع، دلّ على

أن زيداً فردٌ من هذا المعنى الكلي، وهذا المعنى الكلي هو المعنى الموضوع له كلمة (الإنسان).

هذا، ولكن الصحيح أن صحة الحمل وعدم صحة السلب ليس من علامات المعنى الحقيقي، بل غاية ما يمكن إثباته بهذه العلامة أن المعنى الدال عليه لفظ الإنسان والذي نشك فيه في جانب المحمول عليه (الموضوع) هو إما نفس المعنى المراد في جانب المحمول أو هو مصداقه.

أو قل: هذه العلامة لا تحقق المراد منها؛ وذلك لأنّ المحمول في قولنا " الحيوان المفترس أسدٌ" إما أن يفرض أن استعماله في معنى معين؛ وفي المرتبة السابقة لا يعرف أن هذا المعنى هو نفسه المعنى الموضوع له اللفظ، وإما أن يُفرض استعماله في معنى قد فُرغ في مرتبة سابقة عن أنه هو المعنى الموضوع له اللفظ.

فعلى الأول: غاية ما تقتضيه صحة الحمل أن يكون معنى" الحيوان المفترس" عين ذاك المعنى الذي استعملت فيه لفظة (أسد). والذي لا يُدرى أنه هو المعنى الحقيقي، أو إنه هو المعنى المجازي للفظ (الأسد) فكيف يتعيّن المعنى الموضوع له اللفظ؟

وعلى الثاني: لا معنى لجعل صحة الحمل علامة على الحقيقة، لأنّه قد فرغ من تعيين المعنى الموضوع له مسبقاً، وعلى هذا يكون هناك دورٌ، لأنّ صحة الحمل على الثاني، تكون في طول العلم بالوضع ومترتبة عليه، فكيف يُطلب العلم بالوضع من صحة الحمل؟ ولا ينفع ما ذكرنا من التخلص في علاميّة التبادر، في دفع الدور هنا، وهذا ما سوف تدرسه في بحوث أعلى.

### العلامة الثالثة: الاطّراد

**«ومنها: الاطِّراد، وهو: أن يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المشكوك كونه حقيقيّاً في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فرد من أفراد ذلك المعنى، فيدلّ الاطِّراد في صحّة الاستعمال على كونه هو المعنى الحقيقيّ للّفظ، إذ لا اطّراد في صحّة الاستعمال في المعنى المجازي.**

**وقد أجيب على ذلك: بأنّ الاستعمال في معنىً، إذا صحّ مجازاً ولو في حال، وبلحاظ فرد، صحّ دائماً وبلحاظ سائر الأفراد، مع الحفاظ على كلّ الخصوصيّات والشّئون التي بها صحّ الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد، فالاطِّراد ثابت إذن في المعاني المجازيّة أيضاً؛ مع الحفاظ على الخصوصيّات التي بها صحّ الاستعمال».**

### الشرح

العلامة الثالثة هي الاطّراد؛ والمقصود من الاطّراد هو الكثرة، وهنا يراد به الكثرة في الاستعمال، أي؛ استعمال اللفظ المشكوك في معنى، في كثير من الموارد بلا قرينة، فهذا يدلُّ على أنه قد استعمل في المعنى الحقيقي لا المجازي.

وبتفصيل أكثر: لا بد للمستعمل إمّا أن يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له، أو يستعمله في غير المعنى الموضوع له مع القرينة.

فإذا استُعمل لفظ " أسد" في الحيوان المفترس مثلاً، وكنا نجهل أنّ هذا الاستعمال حقيقة، أو مع القرينة، هنا قد نحتمل وجود القرينة؛ وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه في الاستعمال الواحد، لكن يمكن نفيه عندما نرى مئات الاستعمالات للّفظ في ذلك المعنى؛ فيضعف بنحو كبير عندئذٍ احتمال نصب

القرينة، وبهذا يحصل بالتدريج الوثوق والقطع بأن المستعمِل قد استعمل اللفظ بلا قرينة، ولو في بعض الموارد على الأقل، فيُستكشف الوضع حقيقةً بهذا الاطّراد في الاستعمال.

ولكن هذا التوجيه ليس تاماً، أولاً: لأنّ الاطراد لا يختص في المعنى الحقيقي، بل هو ثابت أيضاً في المعنى المجازي أيضاً، فلا يكشف الاطراد عندئذٍ عن المعنى الحقيقي؛ فإن كثرة الاستعمال في معنىً إذا صحّ مجازاً ولو في حالٍ في فردٍ معين فسوف يكون صحيحاً في سائر الأفراد؛ فيما لو حافظ المستعمل على الخصوصية التي صح فيها استعماله مجازاً في الفرد الأول.

وثانياً: الاستعمال لا ينحصر مصحّحه بالوضع، أو بالقرينة؛ لوضوح أن المستعمِل قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا وضع، وبلا قرينة، فيما إذا تعلق غرضه بالإجمال والإبهام؛ إذن فلا يمكن بالاطّراد في الاستعمال إثبات أنّ المستعمل استند إلى الوضع.

### تحويل المجاز إلى حقيقة

**«إذا استعمل الإنسان كلمة "الأسد" -مثلاً- الموضوعة للحيوان المفترس في الرجل الشجاع فهذا استعمال مجازيّ. وقد يحتال لتحويله إلى استعمال حقيقيٍّ بأن يستعمله في الحيوان المفترس ويطبّقه على الرجل الشجاعً بافتراض أنّه مصداق للحيوان المفترس، إذ بالإمكان أن يفترض غير المصداق مصداقاً بالاعتبار والعناية، ففي هذه الحالة لا يوجد تجوّز في الكلمة؛ لأنّها استعملت فيما وضعت له، وإنّما العناية في تطبيق مدلولها على غير مصداقه فهو مجاز عقليّ لا لفظي»**.

**الشرح**

كنا نتكلم سابقاً عن المجاز بناء على تفسيره على أنه مجاز لفظي ومجاز في الكلمة، وهناك نظر آخر يرى أن المجاز إنّما يكون عقلياً لا لفظياً، وهو رأي العالم المعروف بالسكّاكي، ولهذا سمي "**المجاز السكّاكي**".

يرى المشهور أن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وُضِعَ له من معنى، فإذا استعملت لفظ الأسد الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع؛ فإن الرجل الشجاع يكون معنى مجازياً، ويكون الاستعمالُ استعمالاً مجازياً، والتصرف من المستعمِل يكون في اللفظ؛ هذا هو المجاز المعروف في اللغة والبلاغة وغيرها، ويسمى "**بالمجاز اللفظي**"، أو "**المجاز في الكلمة**".

بينما يرى السّكّاكي أن التصرف في المجاز لا يكون في اللفظ؛ بل يكون استعمال اللفظ فيما وضع له من معنى، إنما التصرف فيه يكون في أمر عقلي، بل يرى أن المجاز في الكلمة يرجع إلى المجاز العقلي.

وتوضيح ذلك:

عُرّف المجاز العقلي بأنه إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له؛ لعلاقة؛ مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي.

فعندما نقول: "أنبت الربيعُ البقل"، أو نقول: جرى النهر، أو بنى الأمير المدينة؛ فقد أسندنا الإنبات إلى الربيع مع أنه لم يكن حقيقة هو الذي أنبت البقل، وكذلك النهر لا يجري، بل الماء يجري في النهر. وأيضاً البناء إلى الأمير مع أنه ليس هو من يبني المدينة في العادة.

فهنا نجد أن العقل قد وسع من دائرة ما ينبغي الإسناد له، فاعتبر له فردين: فرداً حقيقياً وفرداً اعتبارياً نزّله منزلة الحقيقي، ثم أسند الفعل إلى الفرد الثاني

الاعتباري. وفي المثال: اعتبر الأمير مثلاً فرداً اعتبارياً مضافاً للفرد الحقيقي وهم عمال الأمير، ثم أسند فعل البناء إلى الفرد الثاني وهو الفرد الاعتباري.

وهكذا نجد أن المستعمل لم يتصرف في اللفظ، بل استعمله فيما وضع له من معنى، غاية ما في الأمر أنه توسع في التطبيق والمصداق الذي أسند له الفعل.

وفي موضوعنا لو قلنا: "زيد أسد"، فهنا بناء على المجاز العقلي، فإن المستعمل قد وسّع في المصداق للأسد، فجعل له فرداً آخر، وهو الرجل الشجاع المتمثل في زيد، مضافاً للفرد الحقيقي المتمثل في الحيوان المفترس، ثم أسند الخبر (لفظ أسد) إلى (المبتدأ) وهو زيد.

وهنا لا نلاحظ تصرفاً في الكلمة، بل تصرف في أمر عقلي، وهو التوسع في الإسناد من خلال اعتبار مصداق جديد، وهو زيد؛ بسبب علاقة معينة، وهي المشابهة في الشجاعة. وهذا قد يعبر عنه بالاحتيال، لو قلنا إنّ المجاز قسمان عقلي ولفظي، أمّا لو قصرناه على العقلي فقط فلا يكون احتيالاً كما هو واضح.

**توضيح المفردات**

قوله: (**بأن يستعمله في الحيوان المفترس ويطبّقه على الرجل الشجاع بافتراض أنّه مصداق للحيوان المفترس**)

أي: يستعمل لفظ الأسد في معناه الموضوع له هو الحيوان المفترس، لكن يطبق هذا المعنى على فرد غير الأسد قد اعتبره مصداقاً لمعنى الحيوان المفترس؛ بسبب علاقة المشابهة في الشجاعة، فهنا قد توسع في التطبيق والمصداق.

**استعمال اللفظ وإرادة الخاصّ**

**«إذا استعمل اللفظ وأريد به معنىً مباين لما وضع له فهو مجاز بلا شكّ، وأمّا إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ ذا حصص وحالات كثيرة، وأريد به بعض تلك الحصص، كما إذا أتيت بلفظ "الماء" وأردت ماء الفرات؛ فهذا له حالتان:**

**الأولى: أن تستعمل لفظة "الماء" بمفردها في تلك الحصّة بالذات، أي في ماء الفرات بما هو ماء خاصّ، وهذا يكون مجازاً؛ لأنّ اللفظ لم يوضع للخاصّ بما هو خاصّ.**

**الثانية: أن تستعمل لفظة "الماء" في معناها المشترك بين ماء الفرات وغيره، وتأتي بلفظ آخر يدلُّ على خصوصية الفرات بأن تقول: "ائتني بماء الفرات"، فالحصّة الخاصّة قد أفيدت بمجموع كلمتي: "ماء" و "الفرات"، لا بكلمة "ماء" فقط، وكلٌّ من الكلمتين قد استعملت في معناها الموضوعة له فلا تجوز، ونطلق على إرادة الخاصِّ بهذا النحو "طريقة تعدّد الدالِّ والمدلول"، فطريقة تعدّد الدالِّ والمدلول نعني بها: إفادة مجموعة من المعاني بمجموعةٍ من الدوال وبإزاء كلّ دالٍّ واحد من تلك المعاني».**

**الشرح**

هنا نريد أن نوضح اصطلاحاً نحتاجه في البحوث القادمة، وهو تعدد الدال والمدلول في إفادة المعنى، فنقول: تارة نستعمل اللفظ فيما وضع له؛ فهو استعمال حقيقي، كاستعمالنا لكلمة أسد في معنى الأسد المعروف، وأخرى نستعمل

اللفظ في غير ما وضع له، كاستعمالنا لكلمة الأسد في الرجل الشجاع، فهذا مجاز بلا شك.

وهنا لو استعملنا اللفظ على طريقة تعدد الدال والمدلول، فهل يكون الاستعمال مجازياً أم حقيقياً؟ نقول في الجواب:

هذا يتّضح في استعمال اللفظ العام وإرادة الخاص؛ وهو ينقسم إلى قسمين؛ تارة يستعمل العام ويراد منه الخاص من خلال دال واحد وهو اللفظ، وتارة من خلال تعدد الدال، أي تعدد اللفظ.

ومثال الأول: أن نستعمل كلمة واحدة وهي (الماء) ونقصد بها خصوص ماء نهر الفرات، فهذا مجاز بلا شك؛ لأنّ لفظ الماء عام وموضوعٌ لمعنى العام وليس لماء خاص.

ومثال الثاني: أن نستعمل لفظ الماء في خصوص ماء الفرات لكن مع تعدد الدال، كما طلبنا من شخص، وقلنا: جئنا بماء الفرات. فهنا لا مجاز، بل الاستعمال حقيقي، فلا تجوز فيه؛ لأنّ المعنى استفيد من كلمتين هما الماء والفرات، وكل كلمة منهما استعملت فيما وضع لها من معنى. وهذه الطريقة في إفادة المعنى نصطلح عليها طريقة تعدد الدال والمدلول.

## الاشتراك والترادف

### إمكان الاشتراك والترادف والحكمة منهما

**«لا شكّ في إمكان الاشتراك" وهو وجود معنيين للَفظ واحد" والترادف" وهو وجود لفظين لمعنىً واحد"؛ بناءً على غير مسلَك التعهّد في تفسير الوضع، ومجرّد كون الاشتراك مؤدّياً إلى الإجمال وتردّد السامع في المعنى**

**المقصود لا يوجب فقدان الوضع المتعدّد لحكمته؛ لأنّ حكمته إنّما هي إيجاد ما يصلح للتفهيم في مقام الاستعمال ولو بضمّ القرينة».**

**الشرح**

الاشتراك نعني به: أن يكون للّفظ الواحد معنيان، كما في كلمة (عين) التي تعني العين الجارية والعين الباصرة.

والترادف نعني به: أن يترادف لفظان على معنى واحد، كما في لفظة (أسد) ولفظ (غضنفر) اللتان نعبر بهما عن معنى الأسد المعروف.

وفي البداية نبحث عن إمكان الاشتراك والترادف، هل هما ممكنان أم يوجد مانع عقلي يحول دون وقوعهما وصدورهما من الواضع؟

الجواب: إمكان الاشتراك والترادف، ولا يوجد مانع يمكن تصوره يمنع عن وقوعهما؛ إلا أن يقال إن ذلك يؤدي إلى انتفاء الحكمة من الوضع، فإن الحكمة والعلة منه هو الدلالة على المعنى بوضوح؛ بينما الاشتراك والترادف يؤديان إلى الإجمال وبقاء السامع متردداً في المعنى المقصود.

فعندما يقول المتكلم الآمر: (اذهب إلى العين)، فهذا الكلام يخلق عند السامع تردداً في مقصود المتكلم، فلا يعرف ما هو المراد.

وأما الجواب عما قيل إنه مانع، فيقال: إنّ ذلك لا يشكل مانعاً معتدّاً به؛ فالحكمة متحققة حتى مع الاشتراك والترادف؛ لأنّ الحكمة هي التفهيم؛ سواء من دون قرينة كما في غير موارد الاشتراك والترادف، أو مع القرينة كما فيهما، فالتفهيم لا ينتفي مع الاشتراك والترادف إذا كان مع القرينة، وليستعمل المتكلم القرينة إذا استعمل ما يؤدي للاشتراك أو الترادف.

هذا بناء على مسلك الاعتبار، فلا إشكال يمنع من الاشتراك والترادف، أمّا بناء على مسلك التعهد فهناك إشكال:

## إشكال الاشتراك والترادف على مسلك التعهد

### الامتناع على مسلك التعهد

**«وأمّا على مسلك التعهّد فلا يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال؛ لأنّ التعهّد إذا كان بمعنى "الالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يضع له اللفظ" امتنع الاشتراك المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبة إلى لفظ واحد؛ إذ يلزم أن يكون عند الإتيان باللفظ قاصداً لكلا المعنيين؛ وفاءً بكلا التعهّدين، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً»**.

### الشرح

ما مرّ من القول بإمكان الاشتراك والترادف؛ كان على مسلك الاعتبار في الوضع، أمّا على مسلك التعهد الذي شرحناه سابقاً، فقد يقال بوجود إشكال حاصله:

إن التعهد في مسلك التعهد له يتحقق بصيغتين كما ذكرنا سابقاً، الصيغة الأولى: التعهد بالالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يضع له اللفظ. والصيغة الثانية: الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى.

وعلى كلا الصيغتين هناك إشكال، فعلى الصيغة الأولى سوف يمتنع الاشتراك، وعلى الثانية يمتنع الترادف.

أمّا وجه امتناع الاشتراك على الصيغة الأولى؛ فواضح؛ لأنّ الاشتراك سوف يكون عبارة عن تعهّدين، والشرط في التعهد بناءً على الصيغة الأولى هو إرادة تفهيم المعنى؛ فلا يأتي باللفظ إلا إذا تحقق الشرط، فلو قلنا: بإمكان الاشتراك هنا، فهذا يعني أنه سوف يكون هناك تعهدٌ بأن يأتي بلفظٍ واحدٍ بقصد تفهيم معنيين في آن واحد، وهو خلاف الحكمة من التعهد، فإنّ الهدف من التعهد هو الوصول للمعنى من خلال اللفظ، وفي الفرض المذكور يخلو من هذا الهدف، فلا يمكن فهم المعنى من خلال اللفظ.

### امتناع الترادف على مسلك التعهد

**«وإذا كان التعهّد بمعنى (الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى) امتنع الترادف المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبة إلى معنىً واحد؛ إذ يلزم أن يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنى، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً»**.

### الشرح

وبناء على الصيغة الثانية؛ فإن الترادف سوف يكون ممتنعاً؛ لأنّ الواضع عندما يتعهد بأن يأتي بلفظ (أسد) عند قصد تفهيم معنى الأسد، كيف يتاح له ذلك لو كان هناك لفظٌ آخر مثل (غضنفر) لمعنى الأسد؟ إذ لا بد هنا التزاماً منه بتعهده أن يأتي بكلا اللفظين في آن واحد. وهو بلا شك لم يكن مقصوداً للواضع المتعهد الذي يهدف لإيصال المعنى من خلال لفظ واحد.

**حل الإشكال**

**«وحلُّ الإشكال: إمّا بافتراض (تعدّد المتعهّد) أو (وحدة المتعهّد) بأن يكون متعهّداً بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه، أو متعهّداً عند قصد تفهيم المعنى بالإتيان بأحد اللفظين أو فرض تعهّدَين مشروطَين على نحوٍ يكون المتعهَّد به في كلّ منهما مقيّداً بعدم الآخر».**

**الشرح**

وهذا الإشكال المتقدم يمكن أن يحُلَّ بثلاثة طرق:

**الطريق الأول**: أن نفترض تعدد المتعهِّد (بالكسر) وذلك بأن يتعهد طائفة من الناس بأنه إذا أريد تفهيم معنى الأسد أن يأتي المتكلم بلفظ الأسد، وهناك تعهد آخر من طائفة أخرى من الناس مفاده: إذا أريد تفهيم معنى الأسد أن يأتي المتكلم بلفظة (غضنفر)، وبهذا يندفع إشكال الترادف؛ إذ سوف يلتزم كلّ طائفة بمقتضى تعهدهم.

وكذلك يرتفع إشكال الاشتراك؛ لأنّ المتعهد الأول يتعهد بأن لا يأتي بلفظ (عين) إلا إذا قصد تفهيم معنى العين الباصرة، والمتعهد الثاني يتعهد بأن لا يأتي بلفظ (عين) إلا إذا قصد تفهيم معنى العين النابعة، وهكذا يحصل الاشتراك بلحاظ تعدد المتعهِّد، والمتعهَّد به، خارجاً.

**الطريق الثاني**: أن نفترض أن المتعهِّد واحدٌ، لكن المتعهَّد به يكون بهذا المضمون: أن لا يأتي المتكلم بلفظ (عين) إلا إذا قصد تفهيم: إما معنى العين الباصرة وإما معنى العين النابعة على نحو التخيير. وفي هذه الصياغة سوف يرتفع إشكال الاشتراك.

وكذلك يرتفع إشكال الترادف: لو افترضنا أيضاً وحدة المتعهد ويكون المضمون: أن يأتي بأحد اللفظين؛ أمّا بلفظ (أسد) أو بلفظ (غضنفر) بنحو التخيير؛ فيما إذا قصد تفهيم معنى الأسد.

**الطريق الثالث**: أن نفترض وحدة المتعهِّد، ونفترض أن هناك تعهدين صدرا منه، لكن كلّ تعهد يكون مشروطاً بعدم الآخر، حتى لا يتحقق مخالفة تعهده، كما لو كانت الصيغة للتعهد الأول: أن لا يأتي بكلمة (عين) إلا إذا قصد تفهيم معنى العين الباصرة بشرط ألا يكون هناك إرادة تفهيم معنى العين النابعة.

والصيغة للتعهد الثاني: أن لا يأتي بكلمة (عين) إلا إذا قصد تفهيم معنى العين النابعة، بشرط ألا يكون هناك إرادة تفهيم العين الباصرة.

وهكذا يرتفع محذور امتناع الاشتراك. وأماّ محذور الترادف فيرتفع أيضاً بناء على هذا التعهد المتعدد المشروط، فيكون التعهد الأول: أن يأتي بلفظ الأسد عند إرادة تفهيم معنى الأسد بشرط عدم الإتيان بكلمة (غضنفر) لتفهيم معنى الأسد أيضاً. والتعهد الثاني: أن يأتي بكلمة (غضنفر) عند قصد تفهيم معنى الأسد بشرط عدم الإتيان بكلمة (أسد) لتفهيم المعنى ذاته.

### تصنيف اللغة

«تنقسم اللغة إلى كلمة بسيطة، وكلمة مركّبة، وهيئة تركيبيّة تقوم بأكثر من كلمة؛ فالكلمة البسيطةً: هي الكلمة الًموضوعة بمادًة حروفها وتركيبها الخاصّ بوضعٍ واحد للمعنى، من قبيل أسماء الأجناس وأسماء الأعلام والحروف؛ والكلمة الًمركّبة: هي الكلمة التي يكون لهيئتها وضع، ولمادتها وضع آخر، من قبيل الفعل.

والهيئة التركيبية: هي الهيئة التي تحصل بانضمام كلمةٍ إلى أخرى وتكون موضوعةً لمعنىً خاصّ.

والهيئات والحروف عموماً لا تستقلّ معانيها بنفسها؛ لأنّها من سنخ النسب والارتباطات، ففي قولنا: "السير إلى مكّة المكرّمة واجب" تدلّ "إلى" على نسبة خاصّة بين السير ومكّة، حيث إنّ السير ينتهي بمكّة، وتدّل هيئة "مكّة المكًرّمة" عًلى نسبة وصفيّة وهي كون "المكرّمة" وصفاً لمكّة، وتدلّ هيئة جملة: "السير...واجبً" علىً نسبةٍ خاصّةٍ بين السير وواجب، وهي: أنّ الوجوب ثابت فعلًا للسير.

والنسبة التي يدلُّ عليها الحرف غير كافية بمفردها لتكوين جملة تامّة، ولهذا تسمّى بالنسبة الناقصة. وأمّا الهيئات فبعًضها يدلُّ على النسبة الًناقصة كهيئة الجملة الوصفيّة، وبعضها يدلُّ على النسبة التي تتكوّن بها جملة تامّة، وتسمّى "نسبة تامّة"، وذلك كهيئة الجملة الخبريّة، أو هيئة الجملة الإنشائية من قبيل "زيدٌ عالم" و "صُمْ".

ويصطلح أصوليّاً على التعبير بالمعنى الحرفيّ: عن كلّ نسبة، سواء

**كانت مدلولةً للحرف، أو لهيئة الجملة الناقصة، أو لهيئة الجملة التامّة. وبالمعنى الاسميّ: عمّا سوى ذلك من المدلولات».**

**الشرح**

تُصنّف اللغة من ناحية أصولية إلى كلمة بسيطة ومركبة، ونقصد بالكلمة البسيطة هي الكلمة المفردة التي يكون لمادتها وتركيبها الخاص وضع واحد، بأن تصور الواضع الأول معنىً خاصاً ثم تصور كلمة بتركيب خاص، ووضعها لهذا المعنى الخاص، مثل لفظة "رجل" الموضوعة لمعنى الرجل، ومثل "زيد"، ومثل الحروف (في، على، إلخ) فهي أيضاً كلمة بسيطة موضوعة لمعنى خاص بتركيبها الخاص.

ونقصد بالكلمة المركبة، هي الكلمة المفردة التي يكون لمادتها وضع، ولهيئتها وضع أيضاً، من قبيل الفعل (ذَهَبَ)، فمادته (ذ هـ ب) موضوعةٌ لمعنى خاص وهو معنى الذهاب، وكذلك الهيئة الخاصة بالفعل "ذَهَبَ" أي ما كان على وزن "فَعَلَ"، فهذه الهيئة تختلف عن هيئة الفعل "يَذْهَبُ" أي ما كان على وزن "يَفْعَلُ"، فهيئة الأول وضعها الواضع لكي تفيد معنى؛ وهو أن الحدث "الذهاب" قد حصل في الزمن الماضي، وهيئة الثاني له فيما لو حصل في الزمن الحاضر.

أمّا الهيئة التركيبية، فالمقصود بها: الهيئة الحاصلة من ضم كلمة إلى أخرى، وهذه الهيئة أيضاً وضعها الواضع لمعنى خاص، من قبيل الهيئة الحاصل من ضم المبتدأ للخبر، كما في قولنا: " زيدٌ عالمٌ" فإنّ "زيدٌ" موضوعة لمعنى زيد، و "عالم" موضوعة للعلم، وتقديم المبتدأ ثم إلحاقه بعد ذلك بالخبر، والهيئة الحاصلة من

هذا الإلحاق موضوعة لمعنى؛ وهو أن العلم ثابت لزيد فعلاً، وهو معنى جديد أفادته الهيئة.

وكل الهيئات تقريباً ـ باستثناء بعضها كهيئة الفاعل والمفعول على ما سوف يأتي ـ وكذلك الحروف، هي موضوعة لمعنى غير مستقل في نفسه، أي أن الواضع لاحظ معنى غير مستقل ووضع الهيئة أو الحرف له؛ وذلك لأنّ معنى الحروف والهيئات هو معنى ربطي، وكل معنى كذلك فهو غير مستقل حتماً. ولا نقصد أنهما موضوعان لمعنى الربط، بل هما موضوعان لواقع الربط الخارجي، ونوضح ذلك بالمثال:

لو كان في ذهننا صورة عن معنى معين، وهو أن ممارسة السير إلى مكة على نحو الوجوب، فعندما نريد أن نعبر عن هذا المعنى الذهني بجملة، سنقول: «السير إلى مكّة المكرّمة واجب».

هنا عبّرنا عن المعنى الإسمي للسير في الذهن بلفظ "السير" وعبّرنا عن معنى مكّة المكّرمة بهذا اللفظ، وعبّرنا عن الوجوب بلفظ "واجب"، وبقي أن نعبر عن الارتباط بين السير ومكة، فإنه في الذهن لم يكن معنى السير مطلقاً، بل هو مقيد بكونه إلى مكة، فهو مرتبط بها.

هنا وضع الواضع الحرف "إلى" للتعبير عن هذا الارتباط الخاص بين السير ومكة، ولهذا نحن استعملنا كلمة "إلى" تعبيراً عن ذلك.

كما أنه قد وضع هيئة الجملة الوصفية؛ للتعبير عن الارتباط والنسبة بين الوصف والموصوف، ووضع هيئة الجملة الخبرية للتعبير عن أن الخبر ثابت للمبتدأ فعلاً وفي الواقع؛ ولهذا استعملنا هيئة "مكة المكرمة" للتعبير عن النسبة الخاصة بين مكة ووصف المكرمة.

وكذلك استعملنا هيئة المبتدأ والخبر "السيرُ... واجبٌ" لنعبر عن النسبة الخاصة والارتباط بين السير والوجوب.

ونلاحظ، سواء في الحروف أم في الهيئات، أنها لا تعبّر عن معاني مستقلة، بل تعبر عن معان ارتباطية، أي أنها لا تعبر عن شيء مستقل بنفسه يمكن أن يشار له ذهناً وخارجاً، ففي جملة "السير إلى مكة" لا يوجد في الخارج غير السير ومكة، ولم تُعبِّر كلمة "إلى" عن شيء مستقل جديد غير السير ومكّة، بل عبَّرت عن ارتباطهما معاً خارجاً. وكذلك الأمر في الهيئات، فلا يوجد مثلاً وراء المبتدأ والخبر شيءٌ ثالث، وهكذا.

على أن التعبير عن هذا المعنى الارتباطي الذهني ليس بنحو التعبير الإسمي، بل بنحو التعبير الحرفي، **وهذه نقطة جديرة بالاهتمام**، فإن الحرف "إلى" مثلاً لم يضعه الواضع لكي يعبر عن مفهوم "الارتباط" بل هو موضوع لواقع الارتباط الحاصل في الذهن الحاكي عن الخارج، وهذا في الحقيقة قد يصعب تصوره وتقبله للطالب المبتدئ، وسوف يأتي توضيح كيفية الوضع في الحروف والهيئات في بحوث لاحقة.

والارتباط أو النسبة التي يدلُّ عليها الحرف أو الهيئة تصنّف إلى صنفين، صنف نطلق عليه بالنسب التامة، والصنف الثاني بالنسب الناقصة، فلو أردنا أن نعبر عن الارتباط بين معنيين بحيث لا يشكلان في الكلام جملة تامة، كان ذلك هو النسبة الناقصة، من قبيل: "زيد العالم" فهيئة زيد العالم قد عبّرنا بها عن معنى نسبة ناقصة بين زيد والعالم، أمّا "زيدٌ العالم مفيدٌ" وحيث إن الكلام تام في الجملة، فقد عبرنا بهيئة المبتدأ والخبر عن نسبة تامة، وهكذا في غير الجملة الخبرية كجملة الطلب.

ويصطلح أُصوليّاً عما نعبِّر به عن الارتباط والنسبة الحاصلة في الذهن والحاكية عن الخارج: بالمعنى الحرفي، سواء كانت هذه النسبة مدلولةً للحرف، أو لهيئة الجملة الناقصة، أو لهيئة الجملة التامّة. ويصطلح أُصولياً عمّا سوى ذلك من المدلولات: بالمعنى الاسميّ.

### الفرق بين المعنى الإسمي والحرفي

**«ويختلف المعنى الحرفيّ عن المعنى الاسميّ في أمور، منها: أنّ المعنى الحرفيّ باعتباره نسبةً وكلّ نسبة متقوّمة بطرفيها، فلا يمكنُ أن يلحظ دائماً إلّا ضمن لحاظ طرفي النسبة، وأمّا المعنى الاسميّ فيمكن أن يلحظ بصورةٍ مستقلّة».**

### الشرح

وبما تقدم يتضح أن المعنى الحرفي يختلف عن المعنى الإسمي في بعض الفروق، أولها: بما أن المعنى الحرفي معنى ربطي ويعبر عن نسبة بين طرفين، فلا يمكن أن يلحظ في الذهن مستقلاً، بل يلحظ دائماً ضمن طرفي النسبة. وهذا بخلاف المعنى الإسمي الذي يمكن لحاظه مستقلاً في الذهن.

هذا ما نعتقده في الفرق بين المعنى الحرفي والإسمي، لكن الشيخ النائيني رحمه الله ذهب إلى فرق آخر.

### إيجادية المعاني الحرفية

**«وقد ذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله إلى التفرقة بين المعاني الاسميّة والمعاني الحرفيّة بأنّ الأولى إخطاريّة، والثانية إيجاديّة. والمستفاد من ظاهر**

**كلمات مقرّري بحثه أنّ مراده بكون المعنى الاسميّ إخطاريّاً: أنّ الاسم يدلُّ على معنىً ثابت في ذهن المتكلّم في المرتبة السابقة على الكلام، وليس دور الاسم إلّا التّعبير عن ذلك المعنى. ومراده بكون المعنى الحرفيّ إيجاديّاً: أنّ الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام، فمدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته، ولا يعبّر عن معنىً أسبق رتبةً من هذه المرحلة، ومن هنا يكون الحرف موجداً لمعناه؛ لأنّ معناه ليس إلّا الربط الكلاميّ الذي يحصل به»**.

**الشرح**

اعتقد النائيني (رحمه الله) بأن الفارق بين المعاني الحرفية والإسمية في أن الأولى معانٍ إيجادية بينما الثانية معانٍ إخطارية.

ومعنى الإيجادية عند النائيني وفقاً لظاهر عبارات مقرريّ بحثه؛ وهما الشيخ الكاظمي في كتاب فوائد الأصول، والسيد الخوئي في أجود التقريرات، أن الشخص عندما يريد أن يعبّر عن صورة ذهنية من خلال الكلام، كما لو أراد أن يعبر عن صورة النار وهي في الموقد، فيقول: "النار في الموقد"؛ فالسامع سوف يفهم معنى النار، وكذلك معنى الموقد، ويفهم أيضاً مضافاً إلى ذلك أن هناك ارتباطاً بين النار والموقد. بيد أن فهمه للنار والموقد يكون فهماً إخطارياً؛ أي أن المتكلم عندما ألقى كلمة النار فقد أخطر معناها السابق المستقر في قاع ذهن السامع، فإن معنى النار عند السامع كان موجوداً في ذهنه في رتبة سابقة، فالذهن البشري يلتقط المعاني من خلال ملاحظاته وإدراكاته للحقائق ويختزنها، ويحتفظ بها على نحو الانطباعات وبصورة مجملة، وتحضر عند الإنسان بصورة

مفصلة عندما هو يريد أن يحضرها ويتصورها من بين تلك الانطباعات الكثيرة، أو يقوم شخص آخر بإخطارها وإحضارها في ذهنه.

لكن كيف للسامع أن يفهم الارتباط الحاصل بين النار والموقد؟ هل لهذا المعنى وجودٌ في ذهن السامع في رتبة سابقة مثل معنى النار والموقد؟

يجيب النائيني: بالنفي، بل يعتقد أن المعنى الربطي يوجده المتكلم في ذهن السامع بنفس كلامه وفي لحظة خروج هذا الكلام، فمدلول الحرف هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته.

هذا هو ما يفهم من ظاهر كلام النائيني رحمه الله لإيجادية المعنى الحرفي، وهذا هو معنى إخطارية المعنى الإسمي.

**بطلان معنى الإيجادية للحرف**

**«وهذا المعنى من الإيجاديّة للحرف واضح البطلان؛ لأنّ الحرف وإن كان يوجد الربط في مرحلة الكلام، ولكنّه إنّما يوجد ذلك بسبب دلالته على معنى، أي على الجانب النسبيّ والربطيّ في الصورة الذهنية، ونسبته إلى الربط القائم في الصورة الذهنيّة على حدّ ربط الاسم بالمعاني الاسميّة الداخلة في تلك الصورة، فلا تصحّ التفرقة بين المعاني الاسميّة والحرفيّة بالإخطاريّة والإيجاديّة.**

**نعم، هناك معنىً آخر دقيق ولطيف لإيجاديّة المعاني الحرفيّة تتميّز به عن المعاني الاسميّة؛ تأتي الإشارة إليه في الحلقة الثالثة إن شاء اللَّه تعالى».**

**الشرح**

إنّ ما كان ظاهراً من كلام المحقق النائيني رحمه الله واضحُ البطلان؛ وذلك لأنّ الهيئة أو الحرف وإن كان يُوجد الربط بين مفردات الكلام وفي لحظة الكلام لكنه إنّما يُوجِدُ ذلك لوجود معنى سابق في الذهن عن هذا الربط؛ ولهذا لو عبر المتكلم في المثال السابق بدلاً عن النار في الموقد، بـ"النار على الموقد" لم يفهم السامع نفس المعنى، بل المعنى سوف يتغير عنده، وما هذا التغيير في الفهم عنده إلا لأنّه كان يحتفظ في ذهنه وفي رتبة سابقة بمعنى الظرفية (في) بنحو مختلف عن معنى (على).

وهكذا يكون المعنى الحرفي على حدّ المعنى الإسمي في أنهما كلاهما يُخطران المعنى في ذهن المتكلم؛ أي أنّ ثبوت معناهما في الذهن قبل الكلام أمر بدهيٌّ مفروغ عنه؛ وعلى هذا لا تصح التفرقة بينهما بأن أحدهما إخطاري والثاني إيجادي.

نعم سوف يأتي إن شاء الله في الحلقة الثالثة بحث الفارق بين المعنى الحرفي والإسمي بنحو أكثر عمقاً، وسوف نتعرض هناك لمعنى الإيجادية عند المحقق النائيني بنحو أكثر دقة مما هو ظاهر من كلام مقرري بحثه.

### المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

**«كلّ حرف نجد تعبيراً اسميّاً موازياً له، فـ «إلى» يوازيها في الأسماء "انتهاء" و "من" يوازيها "ابتداء"، و "في" توازيها "ظرفيّة" وهكذا.**

**وعلى الرغم من الموازاة فإن الحرف والاسم الموازي له لَيسا مترادفَين؛ بدليل أنّه لا يمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر؛ كما هو الشأن في**

**المترادفَين عادة؛ والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الحرف يدلُّ على النسبة، والاسم يدلُّ على مفهومٍ اسميٍّ يوازي تلك النسبة ويلازمها، ومن هنا لم يكن بالإمكان أن يفصلٍ مدلول "إلى" عن طرفيه ويلحظ مستقلّاً؛ لأنّ النسبة لا تنفصل عن طَرَفَيها، بينما بالإمكان أن نلحظ كلمة "الانتهاء" بمفردها ونتصوّر معناها.**

**ونفس الشيء نجده في هيئات الجمل مع أسماء موازية لها، فقولك: "زيد عالم" إخبار بعلم زيد، فالإخبار بعلم زيد تعبير اسميّ عن مدلول هيئة "زيد عالم" إلّا أنّه لا يرادفه؛ لوضوح أنّك لو نطقت بهذا التعبير الاسميّ لكنت قد قلت جملةً ناقصةً لا يصحّ السكوت عليها، بينما "زيد عالم" جملة تامّة يصحّ السكوت عليها».**

**الشرح**

لا زلنا في سياق بيان الفارق بين المعنى الحرفي والإسمي، وهنا نقول: ليس من الصحيح أن يكون الحرف موضوعاً لمعنى مواز له في الاسم، فإن كلّ حرف له معنى اسمي مواز له. فمعنى الحرف "في" يوازيه معنى الظرفية، وكذلك "من" يوازيها "الابتداء" وهكذا بقية الحروف؛ وعلى الرغم من وجود هذا المعنى الموازي لكل حرف، لكن ذلك لا يبرر أن يكون الحرف موضوع للمعنى الموازي له، فليس من الصحيح القول إن الحرف "في" مثلاً موضوع ليفيد معنى الظرفية؛ فهما ليس من قبيل المترادفين؛ بداهة عدم صحة استعمال أحدهما بديلاً عن الآخر في الكلام، فلو عبّرنا بجملة: "**النار في الموقد**" لا يصح أن نعبر بديلاً عنها بجملة: "**النار الظرفية الموقد**". والسبب في ذلك أن الحرف موضوع لمعنى

ربطي نسبي متقوم بطرفين، بينما الاسم موضوع ليدل على معنى مستقل في الذهن؛ ولهذا لا يمكن لحاظ المعنى الحرفي مستقلاً عن طرفية، وهذا هو شأن المعنى الربطي بأنه مندّكٌ في الطرفين لا وجود مستقل له بذاته.

مثلاً عندما تربط خيطاً أحمر بخيط آخر أصفر، فصحيح أن هناك ثلاثة أمور: خيط أحمر وخيط أصفر وهناك ربط بينهما، لكنّ الربط الحاصل بينهما ليس هو شيئاً مستقلاً عن الخيط الأحمر والأصفر، بل هو مندك في الطرفين، ومن هنا يتعذر فصل المعنى الحرفي عن طرفيه حتى نلحظه مستقلاً، وهو بخلاف المعنى الإسمي كمعنى الظرفية أو الانتهاء الذي بالإمكان أن نلحظه مستقلاً.

ونفس الكلام بالنسبة للهيئة، فهناك أيضاً ما هو مواز لها في المعنى الموضوع لها، مثلاً: هيئة الجملة الخبرية الموضوعة لإفادة ثبوت الخبر للمبتدأ بنحو المعنى الحرفي كما في قولنا: " زيدٌ عالمٌ"، هنا لو لاحظنا مفردات هذه الجملة، نجد أنها تتألف من مفردتين هما: "زيدٌ" و "عالم" وكلُّ مفردة منهما تفيد معنىً خاصاً، فلو تلفظنا فقط بكلمة "زيد" لم يفهم السامع إلا معنى زيد الخاص، وكذلك لو تلفظنا بكلمة "عالم" لا يفهم السامع إلا معنى العالم، لكن لو ابتدأنا بكلمة زيد ثم أسندنا لها مباشرة كلمة عالم، سوف نفهم شيئاً جديداً وهو أن زيداً المعروف متلبس بالعلم فعلاً، هذا المعنى الجديد هو مفاد الهيئة، وهو ليس إلا نسبة وارتباط بين زيد والعلم في الخارج، وليس شيئاً مستقلاً خارجاً. إذن ما دل على المعنى الإضافي هو هيئة الجملة الخبرية بنحو المعنى الربطي والنسبي لا بنحو المعنى الاسمي المستقل.

هذا المعنى للهيئة بالنحو الذي بيّنا يمكن أيضاً التعبير عنه بمفهوم إسمي يوازي معناه الحرفي، بأن نعبّر ونقول بأن مفادها: " الإخبار بعلم زيد" وهو كما

ترى مفهوماً إسمياً، لكنه ليس مرادفاً للمعنى الحرفي، لعدم صحة استعمال أحدهما بدل الآخر، فلو قلنا: "إخبار بعلم زيد"، بدل: "زيدٌ عالمٌ" سوف يشعر السامع أن الجملة الأولى ناقصة لا يصحّ السكوت عليها، بينما جملة "زيدٌ عالمٌ" جملة تامة، وهو علامة على عدم الترادف.

## تنوّع المدلول التصديقيّ

**«عرفنا فيما سبق أنّ الألفاظ لها دلالة تصوّريّة تنشأ من الوضع، ولها دلالة تصديقيّة تنشأ من السياق. والدلالة التصديقيّة الأولى تشترك فيها الكلمات والجمل الناقصة والجمل التامّة. والدلالة التصديقيّة الثانية على المراد الجدّيّ تختصّ بها الجمل التامّة. وسنخ المدلول التصديقيّ الأوّل واحد في جميع الألفاظ؛ وهو قصد المتكلّم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع. وأمّا سنخ المدلول التصديقيّ الثاني -أي المراد الجدّيّ- فيختلف من جملة تامّة إلى جملة تامّة أخرى. فالجملة الخبريّة مثل "زيد عالم" مدلولها الجدّيّ قصد الإخبار والحكاية عن النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئتها، والجملة الاستفهاميّة "هل زيد عالم؟" مدلولها الجدّيّ طلب الفهم والاطّلاع على وقوع تلك النسبة التامّة، والجملة الطلبيّة "صلّ" مدلولها الجدّيّ طلب إيقاع النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئة "صَلِّ" أي طلب وقوع الصلاة من المخاطب.**

**ويختلف في ذلك السيد الأستاذ فإنّه بنى -كما عرفنا سابقاً- على أنّ الوضع عبارة عن التعهّد، وفرّع عليه أنّ الدلالة اللفظيّة الناشئة من الوضع دلالة تصديقيّة، لا تصوّريّة بحتة، وعلى هذا الأساس اختار أنّ كلّ جملة**

**تامّة موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقيّ الجدّيّ مباشرةً، وقد عرفت الحاًل في مبناه سابقاً».**

**الشرح**

تقدم سابقاً تقسيم الدلالات اللفظية؛ وفقاً لمسلك الاعتبار، إلى دلالة تصورية وتصديقية أولى وتصديقية ثانية، وذكرنا أن الدلالة التصورية منشؤها الوضع، وهي قد تُفهم حتى من اصطكاك حجرين أو من آلة تتلفظ بلفظ ما، فضلاً عن شخص ناطق واع يتلفظ بذلك اللفظ؛ أمّا الدلالة التصديقية فهي إنّما تتولد من خلال شخص واع قاصد لما يقول، فإن كان قصده الهزل، فسوف تنعدم الدلالة التصديقية الثانية، وتبقى فقط الدلالة التصديقية الأولى؛ وهي المرتبطة بقصد المتكلم لاستعمال هذه الألفاظ وإخطار معانيها في ذهن السامع، وإن كان جاداً فسوف تجتمع مع الدلالة التصديقية الأولى دلالةٌ تصديقية ثانية؛ وهي المرتبطة بجدية المتكلم فيما يقول.

فلو سمعنا: "الحقُّ منتصرٌ"، سواء من شخص واع أو نائم؛ أو غير ذلك كما لو سمعناها من آلة، فسوف نفهم معنى الحق وكذلك معنى الانتصار، وكذلك ارتباط الانتصار بالحق الذي أفادته الهيئة، وهذه هي الدلالة التصورية التي قلنا إنها مرتبطة بالوضع، وهناك دلالة تصديقية أولى سوف نفهمها أيضاً وهي مختصة بوجود شخص واع قد أراد أن يخطر معناها في أذهاننا، فلو علمنا أن المتكلم لم يكن هازلاً؛ عندئذٍ سوف تتولد دلالة ثالثة وهي أنه جادٌ فيما قاله وما أراد استعمال المعنى فيه، وأن الانتصار فعلاً ثابتٌ للحق خارجاً.

وهذه الدلالة التصديقية؛ سواء الأولى أم الثانية، هي دلالة سياقية؛ أي أن منشأها سياقُ الكلام وحال المتكلم، فهي مرتبطة بحاله، ولم تكن مرتبطة بالوضع كما في الدلالة التصورية؛ أي أنها لا تعبّر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول النفسي عند المتكلم.

ثم إن الدلالة التصديقية الأولى تشترك فيها الكلمات المفردة، وكذلك الجمل الناقصة والجمل التامة، فعندما نسمع كلمة من متكلم واع: "الحق" سوف نفهم أن المتكلم قاصد لإخطار معنى الحق، وعندما نسمع جملة: "العالم المتواضع" سوف نفهم أيضاً أنه قاصد لإخطار معنى هذه الجملة الوصفية الناقصة، وعندما نسمع: "الحق منتصر" سوف نفهم أيضاً من هذه الجملة الخبرية التامة أن المتكلم قاصدٌ لإخطار معناها في الذهن.

أمّا الدلالة التصديقية الثانية المرتبطة بالمدلول الجدي فيما يقوله؛ فهي تختص فقط بالجمل التامة، فليس في الكلمات المفردة دلالة تصديقية ثانية بهذا المعنى كما هو واضح، وأيضاً تفتقر الجملة الناقصة لذلك.

وطبيعة الدلالة التصديقية الأولى لا تتغير في كلّ الكلمات والجمل؛ لأنها لا تعني إلا إخطار المعنى في الذهن؛ وهو واحد في الجميع، أمّا الدلالة التصديقية الثانية فهي تختلف في المعنى (المدلول الجدي) من جملة تامة إلى أخرى، فقد يكون معناها في الجملة الخبرية مثل "زيد عالم" قصد الإخبار والحكاية عن النسبة التامة التي تدل عليها هيئتها، أي أنها ـ بواسطة هيئة الجملة الخبرية التي تكلمنا عنها قبلاً ـ تفيد حكاية أن العلم مرتبط ومنتسب إلى زيد في الخارج، والجملة الاستفهامية، مثل "هل زيد عالم" معناها طلب الفهم والاطلاع على وقوع تلك

النسبة التامة، أي الطلب من السامع الجواب عن حقيقة النسبة والارتباط بين زيد والعلم، هل فعلاً ثابتة في الخارج أم لا؟

والجملة الطلبية مثل "صل" معناها طلب إيقاع النسبة التامة التي تدلّ عليها هيئة "صل"؛ أي: الطلب من السامع أو المخاطب حصول الصلاة وامتثالها خارجاً، بأن يوقع الارتباط خارجاً بين مادة الصلاة وبين السامع.

كلّ ما ذكرنا في مدلول الجملة التامة وتنوعها من جملة لأخرى، كان بناء على مسلك الاعتبار في الوضع، أمّا بناء على مسلك التعهد والذي اختاره السيد الخوئي (رحمه الله) فالأمر مختلف، فإنه كما تقدم سابقاً قد بنى (رحمه الله) على أن الوضع عبارة عن التعهد، وفرّع على ذلك أن الوضع لا يتولد منه دلالة تصورية بحتة، بل يتولد وينشأ منه دلالة تصديقية مباشرة، وعلى هذا الأساس اختار السيد الخوئي أن كلّ جملة تامة قد وضعها الواضع "المتعهد" لنفس المدلول التصديقي الثاني؛ أي أنه وضعها لنفس مدلولها الجدي؛ وهو الحكاية في الجملة الخبرية، وطلب الفهم في الجملة الاستفهامية، وطلب وقوع المادة في الجملة الطلبية، فما تدل عليه الجملة التامة وضعاً هو ذات المدلول التصديقي، لا أنها تدلّ وضعاً على دلالة تصورية خالصة.

### المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة

**«لا شكّ في أنّ المعنى الموضوع له للجملة التامّة يختلف عن المعنى الموضوع له للجملة الناقصة؛ لأنّ الأولى يصحّ السكوت عليها دون الثانية. وهذا الاختلاف يوجد تفسيران له:**

**أحدهما: مبنيّ على أنّ المعنى الموضوع له هو المدلول التصديقيّ**

**مباشرةً، كما اختاره السيّد الأستاذ تفريعاً على تفسيره للوضع بالتعهّد، وحاصله: أنّ الجملة التامّة في قولنا: "المفيدُ عالم" موضوعة لقصد الحكاية والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع. والجملة الناقصة الوصفيّة في قولنا: "المفيد العالم" موضوعة لقصد إخطار صورة هذه الحصّة الخاصّة.**

**والجواب على ذلك: ما تقدّم من أنّ المعنى الموضوع له غير المدلول التصديقيّ، بل هو المدلول التصوّريّ، والمدلول التصوّريّ للحروف والهيئات هو النسبة، فلا بدّ من افتراض فرق بين نحوين من النسبة: أحدهما يكون مدلولًا للجملة التامّة، والآخر مدلولٌ للجملة الناقصة.**

**والتفسير الآخر: أنّ هيئة كلتا الجملتين موضوعة للنسبة، ولكنّها في إحداهما اندماجيّة وفي الأخرى غير اندماجيّة، وكلّ جملة موضوعة للنسبة الاندماجيّة فهي ناقصة؛ لأنّها تحوِّل المفهومَين إلى مفهومٍ واحد وتُصيّر الجملة في قوّة كلمة واحدة، وكلّ جملة موضوعة للنسبةِ غير الاندماجيّة فهي جملة تامّة. وقدْ تقدّم في الحلقة السابقة بعض الحديث عن ذلك».**

**الشرح**

مرّ سابقاً في الحلقة الأولى الفارق بين هيئة الجملة التامة والناقصة، وذكرنا هناك أن مردَّ الفرق بينهما إلى نوع الربط الذي تدل عليه هيئة الجملة، وهنا نريد أن نتعرف على منشأ هذا الفارق بينهما بنحو أكثر تفصيلاً في المباني والآراء.

فنقول: من المسلّم أن ثمّةَ اختلافاً في معنى هيئة الجملة التامة والناقصة؛ بدليل أن التامة يحسن السكوت عليها بخلاف الناقصة التي ينتظر السامع ما يكملها.

وهذا الاختلاف يوجد تفسيران له:

أحدهما: مبنيّ على أنّ المعنى الموضوع له هيئة الجملة؛ سواء التامة أو الناقصة، هو المدلول التصديقيّ مباشرةً، لا المدلول التصوري، وهذا المبنى هو الذي اختاره السيد الخوئي وفقاً لمسلك التعهد الذي اختاره في بحث الوضع اللغوي؛ وعلى هذا المبنى يمكن تفسير سبب الاختلاف في المعنى، بين الجملة التامة بحيث يحسن السكوت عليها، والجملة الناقصة التي ليست كذلك.

وحاصل هذا التفسير: أنّ هيئة الجملة التامّة في قولنا: "**المفيدُ عالم**" قد تعهد المتعهد أن يأتي بها المتكلم لقصد الحكاية والإخبار عن ثبوت المحمول (عالم) للموضوع (المفيد)؛ ولهذا يحسن السكوت عليها.

أمّا هيئة الجملة الناقصة، مثل الوصفيّة كما في قولنا: «**المفيد العالم**» فقد تعهد المتعهد أن يأتي بها المتكلم فيما لو قصد إخطار وإحضار صورة هذه الحصّة الخاصّة المندمجة بين المفيد والعالم، فإن كلّ وصف يُخصّص الموصوف ويجعله حصّةً خاصة؛ ولأجل هذا لا يحسن السكوت على الجملة؛ لأنّ كلّ حصة خاصة بقوة الكلمة المفردة، وهي بحاجة إلى مكمل.

هذا التفسير، جدلي ومبنائي، ونحن لا نرى صحة مبنى التعهد، وقد تقدم مناقشته ووجوه ضعفه؛ ولهذا لا نقبل ما يتفرع عليه؛ فلا نرى أن الدلالة التصديقية هي الموضوع لها هيئة الجملة، بل نعتقد أن الصحيح هو مسلك الاعتبار بالمعنى الذي تقدم شرحه.

وتفريعاً على المبنى الصحيح؛ فإن المدلول التصوري هو الموضوع له هيئة الجملة بنحو مباشر، وهذا المدلول التصوري لهيئة الجملة وكذلك الحروف هو النسبة والربط كما تقدم شرحه، وعندئذٍ وفقاً لهذا المبنى الصحيح لا بدّ من

افتراض فرقٍ بين نحوين من النسبة: أحدهما يكون مدلولًا للجملة التامّة، والآخر مدلول للجملة الناقصة.

ومن هنا نتجه للتفسير الثاني لبيان الفارق بين الجملتين؛ وهو ما ذُكر في الحلقة الأولى، وحاصله: أنّ هيئة كلتا الجملتين موضوعةٌ للنسبة، لكنّ هذه النسبة في الجملة الناقصة اندماجيّة، وفي الجملة التامة غير اندماجيّة، وهذا الاندماج وعدمه هو الذي يفسر سبب الاكتمال في التامة، والنقصان في الجملة الناقصة، فإن كلّ جملةٍ موضوعة للنسبة الاندماجيّة هي ناقصة؛ لأنّها تحوِّل المفهومَين إلى مفهومٍ واحدٍ، وتُصيّر الجملة في قوّة كلمةٍ واحدة، وكلّ جملةٍ موضوعة للنسبة غير الاندماجيّة فهي جملة تامّة.

### الدلالات الخاصّة والمشتركة

**«هذه نبذة تمهيديّة عن الدلالة اللفظيّة وعلاقات الألفاظ بالمعاني نكتفي بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ؛ ومن الواضح أنّ هذه الدلالات على قسمين: فبعضها دلالات خاصّة ترتبط ببعض المسائل الفقهيّة، كدلالة كلمة "الصعيد" أو "الكعب"، وبعضها دلالات عامّة تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط في مختلف أبواب الفقه، كدلالة الأمر على الوجوب. وقد عرفت سابقاً أنّ ما يدخل في البحث الأصولي إنّما هو القسم الثاني، ولهذا فسوف يكون البحث عن الدلالات العامّة للدليل الشرعيّ اللفظي».**

#### الشرح

كلّ ما تقدم كان بحوث تمهيدية تتعلق بالدلالات اللفظية، وعلاقات الألفاظ بالمعاني، وبعد ذلك سوف نبحث دلالات الدليل الشرعي اللفظي وحدودها، وهذه الدلالات على قسمين:

قسم منها دلالات تختص ببعض المسائل الفقهيّة، كدلالة كلمة "الصعيد" أو "الكعب"، فإن الفقيه يبحث أيضاً في الدليل الذي ورد فيه هذه الألفاظ عن معنى الصعيد ومعنى الكعب؛ ويحدد المعنى الظاهر منها، لكن هذه الدلالة تختص فقط بالمسألة الفقهية التي يراد استنباط الحكم الشرعي لها من هذا الدليل الذي ورد فيه هذه الألفاظ؛ فهي عنصر خاص لا مشترك بين مسائل كثيرة.

وهناك قسمٌ آخر من الدلالات العامة التي تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط في مختلف أبواب الفقه؛ كدلالة فعل الأمر على الوجوب،

فعندما يبحث في مقدار دلالة فعل الأمر، وهل الظاهر منه الوجوب أم مجرد الطلب؟ تنقيح هذه المسألة لا يختص بمسألة دون أخرى، ولا في باب فقهي دون آخر.

وقد تقدّم سابقاً أنّ العناصر المشتركة هي التي تدخل في البحث الأصولي؛ ولهذا فسوف يكون البحث الآتي متعلقاً بالدلالات العامّة المشتركة للدليل الشرعيّ اللفظي.

### دلالة الأمر والنهي

#### أولاً: دلالة مادة الأمر

**«الأمر تارةً يستعمل بمادّته، فيقال: "آمرك بالصلاة"، وأخرى بصيغته، فيقال: "صَلِّ".**

**أمّا مادّة الأمر فلا شكّ في دلالتها بالوضع على الطلب، ولكن لا بنحو تكون مرادفةً للَفظ الطلب؛ لأنّ لفظ الطلب ينطبق بمفهومه على الطلبِ التكوينيّ، كطلَب العطشان للماء، والطلب التشريعيّ، سواء صدر من العالي أو من غيره، بينما الأمر لا يصدق إلّا على الطلب التشريعيّ من العالي، سواء كان مستعلياً -أي متظاهراً بعلوِّه- أوْ لا.**

**كما أنّ مادّة الأمر لا ينحصِر معناها لغةً بالطلب، بل ذكرت لها معان أخرى: كالشيء، والحادثة، والغرض، وعلى هذا الأساس تكون مشتركاً لفظيّاً، وتعيين الطلب بحاجة إلى قرينة، ومتى دلّت القرينة على ذلك يقع الكلام في أنّ المادّة تدلّ على الطلب بنحو الوجوب، أو تلائم مع الاستحباب».**

**الشرح**

إذا تعلق غرضك بأن تأمر شخصاً وتطلب منه طلباً؛ فهذا الغرض يمكنك أن تصل له تارةً باستعمال مادة الأمر **"أ م ر"** بأن تقول: آمرك بأن تصلي مثلاً، وتارة أخرى بواسطة هيئة الفعل وصيغته، بأن تقول: اكتب أو صلّ مثلاً.

وسوف نتكلم أولاً عن مادة الأمر، فنقول:

لا شكّ في أن دلالة مادة الأمر، أي: لفظ أمر ومشتقاته، يدلُّ وضعاً على الطلب، وعلامة ذلك التبادر؛ فعندما نسمع لفظ الأمر، يتبادر إلى الذهن أن هناك طلباً، وهذا مسلّم، ولكن لا بنحوٍ تكون مرادفةً لِلَفظ الطلب؛ أي أن لفظة "الأمر" ومعناها لا ترادف لفظة "الطلب" ومعناها، فهما ليستا مترادفين تماماً مع أن كلّاً منهما يدلُّ على الطلب؛ فإن الطلب معناه السعي نحو تحصيل شيء، سواء من قبل الطالب نفسه، أو بدفع غيره إليه، والأول نصطلح عليه بالطلب التكويني مثل العطشان للماء، فهو طالب للماء، والثاني نسميه بالطلب التشريعي أو غير التكويني، كما لو أمر شخصٌ شخصاً آخر أن يفعل شيئاً ما، فهنا أيضاً يصدق الطلب على أمره، بلا فرق بين أن يصدر هذا الطلب من شخص عالٍ كما لو كان سيداً أو مولى، أو يصدر من غيره، كما لو كان مساوياً له. بينما معنى الطلب المستفاد من لفظة الأمر لا يصدق إلّا على الطلب التشريعي غير التكوينيّ؛ ويختص بالطلب من العالي حقيقة، أو ممن لم يكن كذلك لكنه متظاهر بالعلو.

ثم إن الطلب ليس هو المعنى الوحيد لمادة الأمر، بل هناك معانٍ أخرى قد ذكرت لها، منها: الشيء، من قبيل: "شغله أمرٌ عن الحضور". والحادثة، من قبيل: "رأيت اليوم أمراً عجيباً". والغرض من قبيل: "جاء زيد لأمر كذا".

وعلى هذا الأساس تكون مادة الأمر مشتركاً لفظيّاً لأكثر من معنى، وإذا كانت كذلك؛ فإنّ تعيين معنى الطلب منها والذي هو المقصود هنا بحاجةٍ إلى قرينة، ومع وجودها ودلالتها على الطلب؛ عندئذٍ يقع الكلام في أنّ مادة (أمر) ومشتقاته مثل آمرك وأمرتك، هل تدلّ على الطلب بنحو الوجوب، أو تلائم حتى مع الاستحباب؟

**مادة الأمر تدل على الوجوب**

**«فقد يستدلّ على أنّها تدلّ على الوجوب بوجوه: منها: قوله تعالى: "فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ". وتقريبه: أنّ الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابي لَما وقعَ على إطلاقه موضوعاً للحذر من العقاب. ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "لو لا أن أشُقَّ على امّتي لأمرتهم بالسواك". وتقريبه: أنّ الأمر لو كان يشمل الاستحباب لَما كان الأمر مستلزماً للمشقّة كما هو ظاهر الحديث. ومنها: التبادر، فإن المفهوم عرفاً من كلام المولى حين يستعمل كلمة الأمر أنّه في مقام الإيجاب والإلزام، والتبادر علامة الحقيقة»**.

**الشرح**

لا تقف دلالة مادة الأمر على الطلب الأعم من الاستحبابي والوجوبي، عند تجردها عن أي قرينة، بل تدل على الطلب الوجوبي، وقد ذكرت عدة وجوه لدلالتها كذلك، وهنا نذكر ثلاثة وجوه منها.

**الوجه الأول**: الاستدلال بقوله تعالى: **" فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ"**

وتقريب الاستدلال بهذه الآية أنّ الأمر في الآية "**أمْرِه**" صار متعلقاً للحذر، فالله تعالى يطلب الحذر للذين يخالفون أمره، ولا بد أن يكون المقصود من الأمر في لفظة "أمره" الطلب الوجوبي أو التشريع الوجوبي؛ لأنّه هو الذي يتلاءم مع الحذر، والطلب الاستحبابي لا مبرر ولا مقتضي للحذر من مخالفته، وهكذا نستدل على أن مادة الأمر تدل على الوجوب.

وهذا الدليل لا يصلح إلا أن يكون مؤيداً، لأنّ فهم الوجوب هنا إنّما كان من خلال السياق ووجوب الحذر، وهو لا يكشف عن أن مادة الأمر موضوعة حقيقةً للوجوب.

**الوجه الثاني:** قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "**لو لا أن أشُقَّ على امّتي لأمرتهم بالسواك**".

وتقريب الاستدلال بذلك: أن كلمة "**أمرتهم**" لو كانت تدل على الطلب الشامل للوجوب والاستحباب، لم يصح ربط المشقة بها مطلقاً؛ فإنّ الطلب الاستحبابي لا يوجب المشقة؛ لأنّه مما يجوز تركه. وعندئذٍ فلا بد أن تكون دلالتها في خصوص الطلب الوجوبي؛ فهو الذي يتلاءم مع المشقة.

وهذا أيضاً كسابقه لا دلالة فيه غير الاستعمال هنا في الوجوب، والاستعمال أعمّ من الحقيقة.

**الوجه الثالث**: التبادر

وهذا الوجه أقوى الوجوه السابقة، وتقريبه: أن المنسبق عرفاً من كلام العالي عندما يستعمل كلمة الأمر: هو الإلزام والطلب الوجوبي، فلو قال المولى لعبده: "آمرك أن تشتري كتاباً"، والعبد تردد ولم يفعل ما طلبه منه؛ قائلاً إنه لم

يفهم الوجوب منه؛ فإن العرف سوف يلومه على تردده وتركه الامتثال، وما ذلك إلا لأنه يتبادر للعرف الوجوب من كلمة الأمر، والتبادر علامة الحقيقية.

**توضيح المفردات**

**قوله: "لو كان يشمل الطلب الاستحبابي لَمَا وقع على إطلاقه موضوعاً للحذر من العقاب"**

أي أن لفظة الأمر في الآية "أمره" لو لم تكن دالة على خصوص الطلب الوجوبي، فهي ستكون شاملة حتى للاستحبابي؛ وعندئذٍ سوف لا يصح وقوعها على إطلاقها ـ أي: شاملة للاستحباب والوجوب ـ موضوعاً في الآية للحذر، فإن وجوب الحذر في الآية موضوعه مخالفة الأمر، وعدم الصحة بنكتة عقلية؛ لأنّ الاستحباب لا مقتضى فيه للحذر، وعدم الصحة يكشف عن أن الأمر في الآية مختص بالطلب الوجوبي فقط.

**ثانياً: دلالة صيغة الأمر**

**«وأمّا صيغة الأمر فقد ذكرت لها عدّة معان، كالطلب، والتمنّي، والترجّي، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك، وهذا في الواقع خلط بين المدلول التصوّريّ للصيغة والمدلول التصديقيّ الجدّي لها باعتبارها جملةً تامّة.**

**وتوضيحه: أنّ الصيغة -أي هيئة فعل الأمر- لها مدلول تصوّريّ، ولا بدّ أن يكون من سنخ المعنى الحرفيّ، كما هو الشأن في سائر الهيئات والحروف، فلا يصحّ أن يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسميّ، ولا مفهوم الإرسال نحو المادّة، بل نسبة طلبيّة أو إرساليّة توازي مفهوم**

**الطلب أو مفهوم الإرسال، كما توازي النسبة التي تدلّ عليها "إلى" مفهوم "الانتهاء".**

**والعلاقة بين مدلول الصيغة -بوصفه معنىً حرفيّاً- ومفهوم الإرسال أو الطلب تشابه العلاقة بين مدلول "من" و "إلى" و "في" ومدلول "الابتداء" و"الانتهاء" و "الظرفية"؛ فهي علاقة موازاة لا ترادف.**

**ونقصد بالنسبة الطلبيّة أو الإرسالية: الربط المخصوص الذي يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب والمطلوب منه، أو بين المرسَل والمرسَل إليه، وهذا هو المدلول التصوّريّ للصيغة الثابت بالوضع».**

**الشرح**

فيما تقدّم كان الكلام عن دلالة مادة الأمر، والآن نتكلم عن دلالة صيغة الأمر، ونقصد بها هيئة فعل الأمر **"افْعَلَ"**، هذه الهيئة التي تكون محفوظة في كلّ أفعال الأمر مع تغير المواد، فهي مثلاً محفوظة في فعل الأمر "صلِّ" وفي فعل الأمر "اعتق"، وفي فعل الأمر "طهِّر" وهكذا، فإن جميع هذه الأفعال على وزن افعل.

وقد ذكروا لهذه الصيغة معانيَ عديدة؛ منها:

الطلب، مثل: قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾.

والتمني، مثل قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا**﴾.

والترجي، مثل: (**ربّ تب على**).

والتهديد، مثل قوله تعالى: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾ .

والتعجيز مثل قوله تعالى: ﴿**فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ**﴾، وغير ذلك.

لكن هذا الكلام ليس صحيحاً؛ فإنّ الصيغة لها معنى واحد لا معان متعددة، ومن زعم ذلك؛ فقد خلط بين المدلول التصوري للصيغة وبين مدلولها التصديقي؛ فإنّ هيئة فعل الأمر إذا ما لوحظ معها الفاعل المستتر فهي جملة تامة، والجمل التامة ـ كما مرّ ـ لها مدلول تصديقي جدّي.

وتوضيح ذلك أكثر نقول:

أنّ هيئة فعل الأمر، بل كلّ حرف وهيئة لها مدلول تصوّريّ، كما هو الصحيح بناء على مسلك الاعتبار في الوضع، وهذا المدلول الذي نتصوره عن هيئة فعل الأمر ليس هو من سنخ وطبيعة المعاني الإسمية؛ كما مرّ شرح ذلك، بل من المعاني الحرفية، فعندما يقول: " صلّ" لا يمكن أن يكون المعنى الأولى الذي يأتي للذهن هو مفهوم طلب الصلاة بما هو مفهوم إسمي، ولا كذلك مفهوم الإرسال نحو الصلاة[1]، بل هو إما أن يكون نسبة طلبيّة أو نسبة إرساليّة، أحد طرفيها المادة والطرف الآخر المخاطب، بحيث يراد لهذه النسبة أن تتحقق في الخارج منه، نعم هذه النسبة توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال لا أنها عين الطلب والإرسال، كما هو الحال في بعض الحروف التي تدل على النسبة التي تدل عليها، كالحرف "إلى" الذي يدلُّ على نسبة انتهائية توازي مفهوم "الانتهاء".

## المدلول التصديقي لصيغة الأمر

**«وللصيغة باعتبارها جملةً تامّةً، مكوّنةً من فعل وفاعل، مدلولٌ تصديقيّ جدّي بحكم السياق، لا الوضع؛ إذ تكشف سياقاً عن أمرٍ ثابتٍ في نفس**

(١) تقدم في الحلقة الأولى أن الموضوع له المعنى في هيئة فعل الأمر؛ إما أن يكون هو النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية، ولهذا هنا قال بنحو الترديد.

**المتكلّم هو الذي دعاه إلى استعمال الصيغة، وفي هذه المرحلة تتعدّد الدواعي التي يمكن أن تدلّ عليها الصيغة بهذه الدلالة، فتارةً يكون الداعي هو الطلب، وأخرى الترجّي، وثالثةً التعجيز، وهكذا؛ مع انحفاظ المدلول التصوّري للصيغة في الجميع.**

**هذا كلّه على المسلك المختار المشهور القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصوّريّة. وأمّا بناءً على مسلك التعهّد القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصديقيّة، وأنّ المدلول الجدّيّ للجملة التامّة هو المعنى الموضوع له ابتداءً؛ فلا بدّ من الالتزام بتعدّد المعنى في تلك الموارد؛ لاختلاف المدلول الجدّيّ».**

**الشرح**

مرّ الكلام عن معنى المدلول التصديقي، وهنا نقول: صيغة الأمر مثل "صلّ" جملة تامة؛ لأنها تتكون من فعل الأمر "**صل**" والفاعل المستتر المقدر الذي سوف يقوم بالفعل خارجاً، وهو الضمير "أنت"، وكلّ جملة تامة لها مدلول تصديقي بحسب سياقها، فالمتكلم يريد شيئاً وراء استعماله لألفاظها، وهو ما نعبر عنه بالمدلول الجدي، فهو عندما تكلم جادٌ فيما تعنيه هذه الجملة تصوراً، لكن قد لا يكون الداعي لاستعمال هذه الألفاظ هو ذات المعنى الذي وضعت له هيئة الجملة، بل له داع آخر، ومن هنا قد تتعدد الدواعي.

وفي جملة فعل الأمر، قد يكون الداعي هو الطلب، وقد يكون الترجّي، أو التعجيز، وهكذا؛ وهنا أحد هذه الدواعي هو المعنى الحقيقي الموضوع له

الصيغة، وبقية الدواعي تكون مجازاً، وفي جميع هذه الدواعي يبقى المدلول التصوري، الذي تدل عليه الهيئة وضعاً، محفوظاً للصيغة.

هذا كلّه على المسلك المختار المشهور القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصوّريّة، أي أن الوضع ينتج أولاً دلالة تصورية لا تصديقية، فهناك أولاً دلالة تصورية محفوظة هي التي يحددها ظهور اللفظ، ومن ثَمَّ يُصار البحث عن الدلالة التصديقية ثانياً.

وأمّا بناءً على مسلك التعهّد؛ القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصديقيّة، أي أن الوضع ينتج مباشرة دلالة تصديقية؛ كما مرّ توضيح ذلك سابقاً، فالموضوع له اللفظ أو الصيغة هو المدلول التصديقي الجدي للجملة التامة، وحينئذٍ لا بد أن لا تكون هناك دلالة تصورية محفوظة في جميع دواعي استعمال الصيغة، وعندئذ لا بد من القول بأن المعنى الموضوع له أو المعنى المتَعهَّد به عند استعمال اللفظ والصيغة هو معان مشتركة لا معنى واحد؛ لاختلاف وتعدد المدلول الجدي، فتارة الطلب وثانية التهديد وثالثة التعجيز وهكذا.

### ظاهر المدلول التصديقي لصيغة الأمر

**«ثمّ إنّ الظاهر من الصيغة أنّ المدلول التصديقيّ الجدّيّ هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى؛ وذلك لأنّه: إن قيل بأنّ المدلول التصوّريّ هو النسبة الطلبيّة فواضح أنّ الطلب مصداق حقيقيّ للمدلول التصوّريّ دون سائر الدواعي، فيكون أقربَ إلى المدلول التصوّريّ، وظاهر كلّ كلامٍ أنّ مدلوله التصديقيّ أقرب ما يكون للتطابق والمصداقيّة للمدلول التصوّريّ.**

**وأمّا إذا قيل بأنّ المدلول التصوّريّ هو النسبة الإرساليّة؛ فلأنّ المصداق الحقيقيّ لهذه النسبة إنّما ينشأ من الطلب، لا من سائر الدواعي، فيتعين داعي الطلب بظهور الكلام**».

**الشرح**

كما قلنا إنّ الدواعي أو المدلول التصديقي للصيغة يتعدد في صيغة الأمر، فقد يكون داعي المتكلم هو الطلب أو داعي التعجيز أو التهديد، إلخ، وقلنا بناء على مبنى الاعتبار في الوضع أن هناك دلالة تصورية وضعية للكلام محفوظة في كلّ هذه الدواعي، وأن أحد هذه الدواعي قد يتطابق مع المدلول التصوري للصيغة. ومن هنا؛ نبحث الآن ماذا يُستظهر من الصيغة من هذه الدواعي؟ وما هو الداعي الذي يتطابق مع المدلول الوضعي لها؟ وبالطبع هذا التشخيص للظهور يتوقف على تشخيص المدلول التصوري في رتبة سابقة، فنقول:

إما أن يكون المدلول التصوري للصيغة هو النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية بما تقدم من توضيح سابقاً، وعلى تقدير أن يكون هو النسبة الطلبية، فالظاهر عرفاً من تلك الدواعي هو داعي الطلب، والذي يساعد على تشخيص هذا المدلول التصديقي الطلبي؛ هو أن الطلب مصداق واضح وحقيقي للنسبة الطلبية، فعندما يكون الظاهر من النسبة تصوراً، ولو بالتبادر، هو النسبة الطلبية، فمقتضى التطابق بينه وبين المدلول التصديقي أن يكون الثاني هو داعي الطلب، لأنّه هو المصداق الحقيقي للنسبة الطلبية؛ ولأنه هو الأقرب للتطابق مع المدلول النسبة الطلبية.

وعلى تقدير أن يكون المدلول التصوري الوضعي هو النسبة الإرسالية الموازية لمفهوم الإرسال ـ وقد تقدم توضيح الفرق بين النسبة الطلبية والإرسالية في الحلقة الأولى وهنا أيضاً ـ عندئذٍ يكون داعي الطلب هو الظاهر عرفاً، والذي يساعد على ذلك أن المصداق الحقيقيّ لهذه النسبة الإرسالية إنّما ينشأ من داعي الطلب، لا من سائر الدواعي، فيتعين داعي الطلب بظهور الكلام.

## استعمال الصيغة في الأمر الإرشادي

**«ولكن قد يتّفق أحياناً أن يكون المدلول الجدّيّ هو قصد الإخبار عن حكمٍ شرعيٍّ آخر غير طلب المادّة أو إنشاء ذلك الحكم وجعله، كما في قوله: «اغسل ثوبك من البول»، فإن المراد الجدِّي من "اغسل" ليس طلب الغسل؛ إذ قد يتنجّس ثوب الشخص فيهمله ولا يغسله، ولا إثم عليه، وإنّما المراد: بيان أنّ الثوب يتنجّس بالبول، وهذا حكم وضعيّ، وأنّه يطهر بالغسل وهذا حكم وضعيّ آخر، وفي هذه الحالة تسمّى الصيغة بالأمر الإرشادي؛ لأنّها إرشاد وإخبار عن ذلك الحكم»**.

**الشرح**

ذكرنا في البحث السابق ـ في التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي ـ أن صيغة الأمر في مدلولها التصديقي ظاهرة في إرادة الطلب والأمر به، لا إرادة التعجيز ولا التهديد ولا سائر الدواعي الأخرى، لكن قد يتفق في بعض الأحيان أن تُستعمل صيغة الأمر، لا بداعي الطلب الحقيقي لمادة الفعل، ولا بسائر الدواعي الأخرى كالتعجيز والتهديد ونحوها، بل بهدفٍ يبتعد عن جملة الأمر

وإنشاء الطلب تماماً، وهو قصد الإخبار عن حكم شرعي، كما في قوله: " **اغسل ثوبك من البول"**، فإن المراد الجدِّي من "اغسل" ليس طلب الغسل؛ إذ قد يتنجّس ثوب الشخص فيهمله، ولا يغسله، ولا إثم عليه، وإنّما المراد: بيان أنّ الثوب يتنجّس بالبول أولاً، وهو حكم وضعيّ، وأنّه يطهر بالغسل ثانياً، وهو حكم وضعيّ آخر، وفي هذه الحالة تسمّى الصيغة بالأمر الإرشادي؛ لأنّها إرشاد وإخبار عن ذلك الحكم.

## الأوامر والنواهي الإرشادية

قد يصعب على الطالب فهم الأمر الإرشادي بشكل دقيق؛ لهذا نحاول توضيحه بشكل مختصر، فنقول:

قسّم الفقهاء كلّاً من الأمر والنهي؛ إلى أمر ونهي مولوي وإرشادي.

### الأوّل: الأمر والنهي المولوي

ومرادهم من المولوي: الأمر والنهي الحقيقي الصادر من المولى، وبتشريعٍ منه، والذي يقع موضوعاً لحكم العقل باستحقاق المثوبة على موافقته، والعقوبة على مخالفته فيما إذا كان لزومياً، أي: كان وجوباً أو حرمة.

وغالب الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنّة تكون مولويّة، كالأمر بالصلاة والصوم، والنهي عن شرب الخمر والكذب، ونحو ذلك.

### الثاني: الأمر والنهي الإرشادي

والمراد منه ما يكون بحسب الصورة وظاهر اللفظ أمرٌ حقيقيٌ، ولكن واقعه إخبارٌ وإرشاد إلى حكم عقلي أو قضيّة خبرية أو نحو ذلك، نظير أوامر الطبيب للمريض؛ فإنّها إرشاد إلى ما فيه علاج مرضه، ونظير الأمر بالإطاعة

والنهي عن العصيان، كما في قوله تعالى: (أطيعوا الله)؛ فليس الأمر هنا بالإطاعة مولوياً بل هو إرشاد إلى حكم العقل بقبح المعصية وحسن الإطاعة ولزومها.

ويستفاد من إطلاقات الفقهاء: أنّ الإرشادية تارةً تطلق في قبال المولوية؛ فيراد بها أنّ الأمر أو النهي ليسا من تشريع المولى نفسه وتأسيسه، بل هما حكمان ثابتان في المرتبة السابقة بحكم العقل والعقلاء، والشارع بأمره ونهيه يريد الإشارة إلى ذلك الحكم العقلي أو العقلائي.

وفي هذا السياق يقول السيد الخوئي: «**المناط في الحكم الإرشادي كونه من المستقلات العقلية التي لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوي؛ لكونه لغواً أو لغير ذلك**»[1].

وأخرى تُطلق الإرشادية في مقابل التكليفية، ويُراد بها أنّ الأمر أو النهي ليس طلباً للفعل أو الترك وإنّما هو إخبار عن أمر تكويني؛ كالمصلحة الخارجية، أو تشريعي؛ كالصحّة والبطلان، أو المانعية والجزئية والشرطية، أو الطهارة والنجاسة، والتي قد تكون بدورها أحكامٌ شرعية لكنّها وضعية لا تكليفية.

### ظهور صيغة الأمر في الطلب الوجوبي

**«وكما أنّ المعروف في دلالة مادّة الأمر على الطلب أنّها تدلّ على الطلب الوجوبيّ، كذلك الحال في صيغة الأمر، بمعنى أنّها تدلّ على النسبة الإرساليّة الحاصلة من إرادةٍ لزوميّة، وهذا هو الصحيح؛ للتبادر بحسب الفهم العرفيّ العامّ».**

---

(١) مصباح الأُصول، الخوئي، ج١، ص ٣٦٤.

**الشرح**

بعد أن بيّنا أن الظاهر من صيغة الأمر تصوراً وتصديقاً هو الطلب، بقي أن نحدد هل الظاهر هو الطلب الوجوبي أم الأعم منه ومن الاستحبابي؟ فنقول:

كما ذكرنا إنّ الظاهر في مادة الأمر "أمر" هو الطلب الوجوبي؛ بما ذكرناه من الأدلّة، وقد كان أبرزها دليل التبادر، نقول هنا أيضاً في صيغة الأمر أنها ظاهرة في الطلب الوجوبي، أي أنها تدل إما على النسبة الطلبية الناشئة من داع لزومي أو أنها تدل على النسبة الإرسالية الحاصلة من إرادة لزومية أيضاً.

وهذا هو الصحيح؛ والدليل على ذلك هو التبادر العرفي، أي أن العرف يفهم من كلام المتكلم حينما يأمر بالصيغة أن الداعي له هو الطلب الوجوبي بالخصوص.

**إفادة الطلب بغير صيغة فعل الأمر**

**«وكثيراً ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال في إفادة الطلب، إمّا بإدخال لام الأمر عليه، فيكون الاستعمال بلا عناية، وإمّا بدون إدخاله، كما إذا قيل: ″يعيد″، و ″يغتسل″، ويشتمل الاستعمال حينئذ على عناية؛ لأنّ الجملة حينئذ خبريّة بطبيعتها، وقد استعملت في مقام الطلب. وفي الأوّل يدلُّ على الوجوب بنحو دلالة الصيغة عليه، وفي الثاني يوجد خلاف في الدلالة على الوجوب، ويأتي الكلام عن ذلك في حلقة مقبلة إن شاء اللّه تعالى».**

**الشرح**

لا يقتصر إنشاء الطلب على صيغة فعل الأمر، بل قد يُستعمل غيرها كفعل المضارع في إفادة الطلب أيضاً؛ وذلك إما بإدخال المتكلم "لام الأمر" على الفعل المضارع، من قبيل: "ليصلّ المكلف" فتكون الجملة دالة على الطلب بلا عناية وتكلف، بسبب وجود لام الأمر.

أو بغير ذلك، كما في الجملة الفعلية: " يعيدُ صلاته"، أو "يغتسل من الجنابة"، وعندئذٍ لابد أن تكون دلالة الجملة الفعلية على الطلب بعناية وتأويل؛ لأنّ طبيعة الجملة الفعلية الخبرية لا تدل على الطلب، بل تدل على الإخبار والحكاية، وقد استعملها المتكلم قاصداً بها إنشاء الطلب.

أمّا الدلالة على الوجوب، فنقول: دلالة الجملة الفعلية في النحو الأول وهو دخول لام الأمر يدلُّ على الوجوب، كحال دلالة الصيغة عليه، أمّا في النحو الثاني يوجد خلاف في الدلالة على الوجوب، وسوف يأتي الكلام عن ذلك في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء اللّه تعالى.

## دلالات أخرى لمادة الأمر وصيغته

### ١ـ الدلالة على نفي الحرمة عقيب التحريم

**«عرفنا أنّ الأمر يدلُّ على الطلب، ويدلّ على أنّ الطلب على نحو الوجوب. وهناك دلالات أخرى محتملة وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.**

**منها: دلالته على نفي الحرمة بدلًا عن دلالته على الطلب والوجوب في حالةٍ معيّنة، وهي: ما إذا ورد عقيب التحريم، أو في حالةٍ يحتمل فيها ذلك.**

**والصحيح: أنّ صيغة الأمر على مستوى المدلول التصوّري لا تتغيّر دلالتها في هذه الحالة، بل تظلّ دالّةً على النسبة الطلبيّة، غير أنّ مدلولها التصديقيّ هنا يصبح مجملًا ومردّداً بين الطلب الجدِّيّ وبين نفي التحريم؛ لأنّ ورود الأمر في إحدى الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه الناحية»**.

**الشرح**

تقدم سابقاً أن مادة الأمر وصيغته تدلان على طلب الفعل، وأنه هذا الطلب على نحو الوجوب، وهنا نريد أن نبحث فيما قيل عن دلالات أخرى للأمر غير دلالة الطلب الوجوبي، سواء في مادته أم في هيئته، وقد بُحثت هذه الدلالات في علم الأصول؛ بُغية ثبوتها وعدمه، وسوف نتعرض لذكر ثلاث دلالات منها:

الأولى: دلالة الأمر على نفي الحرمة عندما يأتي بعد التحريم، أو بعد احتماله وتوهمه، أي: الأمر بالشيء بعد تحريمه على ماذا يدلُّ؟ هل تبقى دلالته على الطلب الوجوبي أم يدلُّ على الإباحة أم على نفي الحرمة؟ كما في قوله تعالى: ﴿**وإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ فالصيد قبل الإحرام كان جائزاً، ثم حُظر ومُنع بسبب الإحرام، ثم أُمر به بعد الإحلال. أو قوله تعالى: ﴿**لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ**﴾ بعد أن كان الوطء محرّماً أثناء الحيض.

والبحث أيضاً لا يقتصر على العلم بالحظر، بل حتى في حالة توهم الحظر أو المنع، كما لو كان المكلف في المثال يحتمل في رتبة سابقة حرمة الاصطياد، ثم جاء الأمر بالحلية.

ومن دون ذكر التفاصيل واستعراض الآراء في هذا البحث بشكل دقيق، يرى المصنف أن الصحيح: أنّ الأمر إذا لاحظنا مدلوله التصوري وهو النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية فإن هذه الدلالة لا تتغير بعد الحظر، بل تبقى دالة على هذه النسبة، وإذا لاحظنا المدلول التصديقي الجدي؛ وهو الداعي والمقصود الذي استُعملت لأجله هذه الصيغة، فإنه سوف يغدو مجملاً، ومردداً بين الطلب الوجوبي، وبين نفي التحريم؛ لأنّ ورود الأمر بعد الحظر بهدف الطلب الجدي أو نفي التحريم يوجب حالة من الإجمال من ناحية تشخيص أي منهما هو المراد.

**توضيح المفردات**

**قوله: " أو في حالةٍ يحتمل فيها ذلك"**

المقصود أن المكلف تارة يعلم بالحظر والمنع سابقاً وأخرى يتوهم ويحتمل ذلك، وفي كلا الحالتين يكون البحث جارياً في المقام.

**٢ـ الدلالة على وجوب القضاء خارج الوقت**

**«ومنها: دلالة الأمر بالفعل الموقّت بوقت محدّد على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأتِ بالواجب في وقته.**

**وتوضيح الحال في ذلك: أنّ الأمر بالفعل الموقّت: تارةً يكون أمراً واحداً بهذا الفعل المقيّد فلا يقتضي إلّا الإتيان به، فإن لم يأت به حتّى انتهى الوقت فلا موجب من قبَله للقضاء، بل يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد.**

**وتارةً أخرى يكون الأمر بالفعل الموقّت أمرين مجتمعين في بيانٍ واحد: أحدهما أمر بذات الفعل على الإطلاق، والآخر أمر بإيقاعه في الوقت**

**الخاصّ، فإن فات المكلّف امتثال الأمر الثاني بقي عليه الأمر الأوّل، ويجب عليه أن يأتي بالفعل حينئذ ولو خرج الوقت، فلا يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد. وظاهر دليل الأمر بالموقّت هو وحدة الأمر، فيحتاج إثبات تعدّده على الوجه الثاني إلى قرينةٍ خاصّة».**

**الشرح**

الدلالة الثانية للأمر بالفعل مثل (صلِّ)، هي وجوب القضاء خارج الوقت، فيما لو كان الأمر بالفعل مؤقتاً، أي متضمناً للوقت، كما لو قال المتكلم: (صلّ الظهر من زوال الشمس إلى غروبها) فهل يدلُّ أمر "صلّ" على وجوب القضاء بعد الغروب فيما لو يأت المكلف بالتكليف داخل الوقت؟ بعد افتراض أنه لا يوجد دليل خاص على وجوب القضاء خارج الوقت.

وتوضيح الحال في ذلك؛ نقول: من ناحية ثبوتية، تارة نفترض أن الأمر بالفعل المقيد بالوقت-مثل صل في المثال-لا يُفهم منه التعدد في المطلوب، بل يفهم منه مطلوب واحد، وهو الفعل المقيد بالوقت، وتارةً أخرى يُفهم من الأمر بالفعل المقيد بالوقت مطلوبان، أحدهما أمرٌ بذات الفعل، والثاني أمرٌ بذاته مقيداً بالوقت.

وعلى الأول سوف يسقط الأمر فيما لو عصى المكلف ولم يمتثل في الوقت، ولا يدلُّ على وجوب القضاء عندئذٍ، بل القضاء خارج الوقت بحاجة إلى دليل جديد.

وعلى الافتراض الثاني عندما يسقط الأمر المقيد بالوقت بالعصيان مثلاً، لا يستلزم ذلك سقوط المطلوب الآخر وهو الأمر المطلق بذات الفعل، فلا نحتاج إلى دليل جديد على وجوب القضاء خارج الوقت، بل يكفي الأمر المطلق.

هذا من ناحية ثبوتية وافتراضية، أمّا من ناحية إثباتية، فماذا نفهم من ظاهر الدليل بالأمر بالفعل المؤقت؟ هل تعدد المطلوب أم وحدته؟

ظاهر دليل الأمر بالمؤقّت هو وحدة الأمر، فيحتاج إثبات تعدّده على الوجه الثاني إلى قرينةٍ خاصّة، وحينئذ لا دلالة للأمر على وجوب القضاء، بل نحتاج إلى دليل خاص.

### ٣ـ دلالة الأمر بالأمر بالشيء على الأمر به

**«ومنها: دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرةً، بمعنى أنّ الآمر إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً بشيء؛ فهل يستفاد الأمر المباشر لخالدٍ من ذلك، أوْ لا؟**

**فعلى الأوّل لو أنّ خالداً اطَّلع على ذلك قَبْل أن يأمره زيدٌ لوجب عليه الإتيان بذلك الشيء. وعلى الثاني لا يكون مُلزَماً بشيء.**

**ومثاله في الفقه: أمر الشارع لوليّ الصبيّ بأن يأمر الصبيّ بالصلاة، فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيء أمرٌ به؛ كان أمرُ الشارع هذا أمراً للصبيّ -ولو على نحو الاستحباب- بالصلاة».**

**الشرح**

الدلالة الثالثة هي دلالة الأمر بالأمر بالشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة، كما لو أن المتكلم (عمرو) قد أمر المخاطب المباشر (زيداً) بأن يأمر (خالداً) بالدعاء، فهل يدلُّ على أن هناك أمراً مباشراً من عمرو لخالد أو لا يدلُّ؟ هنا قولان إذن.

وتظهر الثمرة فيما لو أن خالداً قد علم بأمر الدعاء من عمرو الآمر الأول قبل أن يأمره زيدٌ بذلك، فإنه بناء على قبول الدلالة بالأمر مباشرة سوف يجب على زيد امتثال الدعاء، وأما لو لم نقبل الدلالة فلا يجب عليه شيء ما لم يأمره زيدٌ.

وله مثال في الفقه، ويترتب على ذلك صحة عبادات الصبي: كما لو أمر الشارع وليّ الصبيّ المميز بأن يأمره بالصلاة، فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمرٌ به؛ كان أمر الشارع لوليه أمراً للصبيّ مباشرة، ولو على نحو الاستحباب بالصلاة، فتكون صلاته صحيحة؛ لوجود الأمر الاستحبابي بها.

**مادة النهي وصيغته**

**«كما أنّ للأمر مادّةً وصيغةً كذلك الحال في النهي، فمادّته نفس كلمة النهي، وصيغته من قبيل "لا تكذب"، والمادّة تدلّ على الزجر بمفهومه الاسميّ، والصيغة تدلّ على الزجر والإمساك بنحو المعنى الحرفيّ، وإن شئت عبِّر بالنسبة الزجريّة والإمساكيّة».**

**الشرح**

بعد أن انتهينا من بحث دلالات الأمر في مادته وصيغته، نبحث الآن دلالات النهي أيضاً في مادته وصيغته، فهو أيضاً له مادة من نفس مادة النهي، كما لو قال الآمر: " أنهاك أن تفعل كذا" وصيغته: "لا تفعل" مثل: "لا تكذب".

وهنا نقول: كما قلنا إنّ مادة الأمر "أمر" تدل على الطلب بالمفهوم الإسمي، كذلك مادة "**نهى**" تدل على الزجر والإمساك، بالمفهوم الإسمي أيضاً.

وأمّا صيغة النهي "لا تفعل" فهي تدل على النسبة الزجرية، لا مفهوم النسبة الزجرية، بل حرفية النسبة الزجرية؛ أي: واقع النسبة الزجرية؛ بما هي ارتباط ونسبة يراد لها عدم التحقق خارجاً بين المخاطب والمادة.

فلو قال الآمر: "لا تكذب" يستفاد منها تصوراً وذهناً واقع النسبة والارتباط بين المخاطب ومادة الكذب؛ لكن بنحو زجري؛ بأن يراد من السامع عدم إيجاد الارتباط والانتساب خارجاً بين المخاطب والمادة.

**خلاف في مفاد النهي هل طلب الترك أو الكف**

**«وقد وقع الخلاف بين جملة من الأصوليِّين في: أنّ مفاد النهي هل هو طلب الترك الذي هو مجرّد أمر عدميّ، أو طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجوديّ؟**

**وقد يستدلّ للوجه الثاني: بأنّ الترك استمرار للعدم الأزليّ الخارج عن القدرة فلا يمكن تعلّق الطلب به. ويندفع هذا الدليل: بأنّ بقاءه مقدور فيعقل التكليف به.**

**ويندفع الوجه الثاني: بأنّ من حصل منه الترك بدون كفٍّ لا يعتبر عاصياً**

**للنهي عرفاً.**

**والصحيح: أنّ كلا الوجهين باطل؛ لأنّ النهي ليس طلباً لا للترك ولا للكفّ، وإنّما هو زجر بنحو المعنى الاسميّ كما في مادّة النهي، أو بنحو المعنى الحرفيّ كما في صيغة النهي، وهذا يعني أنّ متعلّقه الفعل، لا الترك».**

**الشرح**

بعيداً عما نعتقد به في دلالة النهي؛ مادةً وصيغةً، وقع خلاف بين جملة من علماء الأصول في تحديد مفاد النهي، مادةً وصيغةً.

الرأي أو الوجه الأول: يرى أن مفاد النهي هو طلب الترك، وهو أمر عدمي؛ لأن الترك أمر عدمي.

الرأي أو الوجه الثاني: يرى أن مفاده طلب الكف عن الفعل، وهو أمر وجودي؛ لأنّ الكف أمر نفسي وله نحو وجود في صقع النفس.

وحيثما ينحصر الأمر برأيين، فصحة أي رأيٍّ منهما لا يكفي فيه إقامة الدليل عليه، بل لا بد من إبطال الرأي الآخر أيضاً.

وعندئذٍ يستدل للرأي الثاني من خلال إبطال الأول الذي يفيد بأن الترك هو مفاد النهي، وذلك بأن يقال: إن الترك عدمٌ، فلو قال الآمر: "لا تكذب" سوف يكون متعلق النهي ترك الكذب؛ أي عدم الكذب، فالمتعلق في عهدة المكلف هو العدم، والعدم أمر أزلي غير مقدور للمكلف، لأنّه متحقق منذ الأزل فلا بداية زمانية له فهو متحقق قبل أن يولد المكلف، وما كان غير مقدور يستحيل تعلق التكليف به، فلا يبقى إلا القول بأن مفاد النهي هو طلب الكف.

لكن هذا الاستدلال يمكن دفعه؛ بأن يقال: إن المحذور إنّما يتحقق في أن يتعلق التكليف بأصل العدم، لكن عندما يتعلق ببقائه على حاله، فهذا لا محذور فيه؛ لأنّه أمر مقدور للمكلف، فكلُّ ما يُراد من المكلف هو أن لا ينقض هذا العدم بالإتيان بشيء من وجود الكذب خارجاً.

ويستدل للرأي الأول ببطلان الرأي الثاني الذي يفيد أن متعلق النهي هو طلب الكف عن الفعل، بأن يقال: بأنّ من حصل منه الترك بدون كفٍّ، فهو عرفاً لا يعتبر عاصياً للنهي، مع أن المفترض أن يكون عاصياً؛ لأنّه لم يتحقق منه الكف.

والصحيح: أنّ كلا الرأيين أو الوجهين باطل؛ لما تقدم منا؛ من أن النهي بمادته يفيد الزجر بالمفهوم الإسمي، وبصيغته يفيد النسبة الزجرية بالمعنى الحرفي، وكلا الزجر والنسبة الزجرية فعل لا ترك، فيكون متعلق النهي عندئذٍ هو الفعل.

### دلالة النهي على التحريم

**«ولا إشكال في دلالة النهي مادّةً وصيغةً على كون الحكم بدرجة التحريم، ويثبت ذلك بالتبادر والفهم العرفيّ العامّ».**

### الشرح

بقي أن نبحث في دلالة النهي، هل أن مفادها الزجر والنسبة الزجرية بنحو الإلزام والتحريم أو بما هو أعم منه ومن الكراهة؟

فنقول: إنه لا إشكال في دلالة النهي مادةً وصيغةً على الزجر اللزومي التحريمي، ودلالة الصيغة على النسبة الزجرية الناشئة والحاصلة من إرادة شديدة تنسجم مع التحريم. ودليل ذلك هو التبادر والفهم العرفي كما مرّ في مبحث الأمر، فراجع.

**توضيح المفردات**

**قوله: " ويثبت ذلك بالتبادر والفهم العرفي العام".**

الواو بعد كلمة الفهم هنا تفسيرية. بمعنى أن المتبادر من النهي إذا أطلقه المتكلم هو الحرمة، هكذا يفهم العرف العام.

## الاحتراز في القُيود

«إذا ورد خطاب يشتمل على حكمٍ وقيد له، فقد يكون هذا القيد متعلّقاً للحكم، كالإكرام في "أكرم الفقير"، وقد يكون موضوعاً له، كالفقير في المثال. وقد يكون شرطاً، كما في الجملة الشرطيّة "إذا زالت الشمس فصلِّ"، وقد يكون غايةً، كما في "صُمْ إلى الليل"، وقد يكون وصفاً للموضوع، كالعادل في "أكرم الفقيرَ العادل"، وهكذا.

وفي كلّ هذه الحالات يوجد للكلام مدلول تصوّري أريد إخطاره في ذهن السامع، ومدلول تصديقيّ جدِّيّ، وهو الحكم الشرعيّ الذي أبرز وكُشف عنه بذلك الخطاب.

ولا شكّ في أنّ الصورة التي نتصوّرها في مرحلة المدلول التصوّري عند سماع الكلام المذكور هي صورة حكمٍ يرتبط بذلك القيد على نحوٍ من أنحاء الارتباط، ونستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلُّ عليها الكلام بالدلالة التصوّريّة دخوله أيضاً في المدلول التصديقيّ الجدّيّ، بمعنى أنّ القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعيّ الخاصّ الذي كشف عنه ذلك الكلام، فحينما يقول المولى: "أكرم الفقير العادل" نفهم أنّ الوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب قد جعل على الفقير العادل، وأخذت العدالة في موضوعه وفقاً لأخذها في المدلول التصوّريّ للكلام؛ وذلك لأنّ المولى لو لم يكن قد أخذ العدالة قيداً في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله وأبرزه بقوله: "أكرم الفقيرَ العادل" لكان هذا يعني أنّه أخذ في المدلول التصوريّ لكلامه قيداً ولم يأخذ ذلك القيد في المدلول الجدّيّ لذلك الكلام، أي أنّه

بيّن بالدلالة التصوّرية للكلام شيئاً وهو القيد، مع أنّه لا يدخل في نطاق مراده الجدّيّ.

وهذا خلاف ظهور عرفيٍّ سياقيّ مفاده: أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّي. وبكلمة أخرى: أنّ ما يقوله يريده حقيقةً، وبهذا الظهور نثبت قاعدة، وهي: قاعدة احترازيّة القيود، ومؤدّاها: أنّ كلّ قيد يؤخذ في المدلول التصوّريّ للكلام فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور أن يكون قيداً في المراد الجدّيّ أيضاً، فإذا قال: «أكرم الإنسان الفقير» فالفقر قيد في المراد الجدّي؛ بمعنى كونه دخيلًا في موضوع وجوب الإكرام الذي سيق ذلك الكلام للكشف عنه.

ويترتّب على ذلك: أنّه إذا لم يكن الإنسان فقيراً فلا يشمله ذلك الوجوب، ولكنّ هذا لا يعني أن إكرامه ليس واجباً باعتبار آخر، فقد يكون هناك وجوب ثان يخصّ الإنسان العالم أيضاً، فإذا لم يكن الإنسان فقيراً وكان عالماً فقد يجب إكرامه بوجوب ثان.

وهكذا نعرف أنّ قاعدة احترازيّة القيود تثبت أنّ شخص الحكم الذي يشكّل المدلول التصديقيّ الجدّيّ للكلام المشتمل على القيد لا يشمل من انتفى عنه القيد، ولا تنفي وجود حكمٍ آخر يشمله».

**الشرح**

الآن نتكلم في موضوع جديد، ويحتاج الطالب إلى أن يفهمه بنحو دقيق، لكيلا يخلط بينه وبين موضوع آخر، سوف يأتي لاحقاً، وهو الإطلاق.

وما دام البحث في قاعدة احترازية القيود سوف نتعرض أولاً لبيان أنواع القيود، فنقول:

إذا ورد خطاب من الشارع ينقل حكماً مقيداً بقيد، فتارة يكون القيد بنحو المتعلق، وأخرى يكون موضوعاً، وثالثة يكون شرطاً ورابعة يكون غاية، وخامسة يكون وصفاً لموضوع الحكم، وهكذا.

وتوضيح ذلك: ثمة فرق بين الحكم والموضوع والمتعلق، فعندما يقول المتكلم: **"أكرم الفقير العادل إذا جاءك إلى نهاية الشهر"**.

**الحكم** في هذا المثال هو **"الوجوب"** المستفاد من صيغة الأمر "**أكرم**" فهي ظاهرة في الوجوب كما تقدم. ومتعلق الحكم هو **"فعل الإكرام"** فهو المراد تحقيقه وامتثاله خارجاً، فهذا المتعلق يعتبر **قيداً**؛ لأنّ الحكم دائماً مقيد بمتعلقه، فالمتكلم يوجب امتثال خصوص الإكرام لا الصلاة مثلاً.

أمّا الفقير فهو **"موضوع الحكم"** فهو الذي أضيف للإكرام، فكل متعلق المتعلق نصطلح عليه بـ (موضوع الحكم)، وهناك أيضاً اصطلاح آخر لموضوع الحكم وهو: كلّ القيود المأخوذة في الحكم والتي تتوقف فعليته خارجاً عليها، وسوف يأتي توضيح ذلك في الدليل العقلي بنحو أكثر تفصيلاً. والموضوع أيضاً يعتبر قيداً، فهو يقيد المتعلق، والمتعلق يقيد الحكم، فهو إذن يقيد الحكم.

أمّا **"العادل"** فهو وصف للموضوع أي وصف للفقير، والوصف أيضاً قيد، لأنّه يضيق من دائرة الفقير ويجعلها مختصة بالعادل دون الفاسق.

وكذلك "**إلى نهاية الشهر**" فهو غاية للحكم أو غاية للموضوع على ما سوف يأتي في بحث المفاهيم لاحقاً، والغاية قيد أيضاً، فالحكم بالإكرام ليس مطلقاً وفي كلّ الأزمنة، بل مقيد بزمن خاصة ينتهي بانتهاء الغاية، وهو نهاية الشهر.

وفي كلّ هذه الحالات المتقدمة في الخطاب يوجد للكلام مدلول تصوّري أُريد إخطاره في ذهن السامع، وهو المعنى الموضوع له مجموع ألفاظه، ومدلول تصديقيّ جدِّيّ، وهو الحكم الشرعيّ الذي أُبرز وكُشف عنه بذلك الخطاب.

وبعد هذا نقول:

إن الصورة التي نتصورها عند سماع الكلام هي صورةُ حكم مقيدٍ ومرتبط بقيد ما، بنحو من الارتباط، فهو إما أن يكون قيداً لذات الحكم أو لموضوعه أو يكون وصفاً، أو غاية وهكذا، ونستكشف أن المتكلم عندما أخطر حكمه مقيداً في أذهاننا، أنه واقعاً وجداً يريد هذا القيد وهذه الحصة الخاصة من الحكم، فالقيد إذن داخل في المدلول التصديقي للمتكلم.

فحينما يقول المولى مثلاً: **"أكرم الفقير العادل"** نفهم أنّ اعتبار الوجوب في نفس المتكلم الذي أراد كشفه بهذا الخطاب في مرحلة المدلول التصديقي قد جعله على الفقير العادل، وأن قيد العدالة يريده جداً كما هو في مرحلة المدلول التصوري في كلامه؛ فلو لم يكن يريده واقعاً فهذا يعني أنه ذكَره وأبرزه في المدلول التصوري لكنه لا يريده في مراده الجدي.

لكن هذا يخالف ظهوراً عرفياً مستفاداً من حال المتكلم، مفاده: أن المتكلم عندما يبيّن شيئاً في مرحلة المدلول التصوري فهو داخل في مراده الجدي ويريده حتماً، إلا إذا قامت قرينة على خلاف ذلك.

وبهذا الظهور نثبت قاعدة احترازية القيود، ومفادها: أنّ كلّ قيد يُذكر في مرحلة الكلام فالأصل فيه أن يكون قيداً أيضاً في مرحلة الجد والتصديق، فلو قال: "أكرم الإنسان الفقير" وشككنا أن المتكلم لعله لا يريد القيد، بل ذكره من باب أنه أفضل الأفراد عنده؛ ولهذا يجوز لنا إكرام كلّ شخص ولو لم يكن فقيراً،

هذا الشك سوف يتصادم مع قاعدة احترازية القيود؛ لأنّ مفادها أن كلّ ما يذكر من قيود في مرحلة المدلول التصوري هي دخيلة أيضاً في مرحلة المدلول التصديقي، وهكذا تتقدم هذه القاعدة على الشك وتحكمه، والنتيجة أن كل قيد هو مطلوب واقعاً؛ وعليه لا يجوز إكرام الشخص غير الفقير.

ولكنّ هذا لا يعني أن إكرام الشخص غير الفقير ليس واجباً، باعتبارٍ وبملاك آخر، فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخصّ الشخص الغني العالم أيضاً، فإذا لم يكن الشخص فقيراً لكنه كان عالماً فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ.

فقاعدة احترازية القيود إنّما تثبت أن شخص الحكم هو المقيد بالقيد واقعاً وفي مرحلة المدلول التصديقي لا أن طبيعي الحكم هو المقيد.

وتوضيح ذلك أكثر: قاعدة احترازية القيود مفادها إثبات قيد؛ أي أنها تثبته في المراد الجدي، لكنها تثبت القيد في خصوص شخص الحكم المرتبط بالقيد.

واصطلاح **"شخص الحكم"** مقابل اصطلاح **"طبيعي الحكم"** والمقصود بالشخص هنا هو فرد الحكم، فكل حكم مرتبط بملاك خاص به؛ تبعاً للقاعدة التي تقول أن كل حكم تابع لمصلحة أو مفسدة خاصة في متعلقه:

مثلاً؛ عندما يقول المتكلم: **"أكرم زيداً"** فهنا الحكم هو وجوب الإكرام، وهذا الوجوب تابع لمصلحة أو مفسدة في متعلقه، فهنا قد يجب إكرام زيد بملاك "المجاملة"، أي مجاملةً له، وقد يجب إكرامه بملاك "مجازاة الإحسان"، وقد يجب إكرامه بملاك "الشفقة" وقد يجب بملاك شجاعته، وهكذا.

وهكذا لو قال: **"أكرم الإنسان الفقير"** هنا قد يكون وجوب إكرامه بملاك الشفقة عليه، أو بملاك المجاملة له، أو بملاك آخر غير معلوم لنا.

وهذا الحكم مقيد بموضوعه، وهو الشخص الفقير في مرحلة المدلول التصوري، وبمقتضى الظهور السياقي الآنف الذكر؛ يكون هذا القيد داخلاً أيضاً في نطاق المتكلم الجدي، فهو يريده جداً وواقعاً.

لكن هذا الإنسان لو لم يكن فقيراً، كما لو كان غنياً، هل ينتفي عنه وجوب الإكرام مطلقاً، أي بكل ملاكاته؟ كلا، هذا لا تثبته قاعدة احترازية القيود، بل كلّ ما تثبته القاعدة أن الإنسان إذا لم يكن فقيراً؛ فهذا الفرد من الوجوب، الذي يكشف عنه خطاب أكرم الإنسان الفقير، بملاكه الخاص ينتفي عن الإنسان الغني، لكن قد يكون للغني وجوب إكرام ثان بملاك آخر، فقد يكون مثلاً وجوب إكرام للإنسان غير الفقير بملاك شجاعته أو بملاك علمه.

وخلاصة ما تقدم: أن قاعدة احترازية القيود هي قاعدة عرفية إثباتية، تثبت وجود القيد حين الشك في دخوله في المراد الجدي، وأنها تعتمد على ظهور سياقي عرفيّ في أن المتكلم: ما يقوله في مرحلة الكلام فهو يريده في مرحلة الجد والتصديق.

## الإطلاق

### تعريف الإطلاق والتقييد

**«الإطلاق يقابل التقييد، فإن تصوّرت معنىً ولاحظت فيه وصفاً خاصّاً أو حالةً معينةً كان ذلك تقييداً، وإن تصوّرته بدون أن تلحظ معه أيّ وصف أو حالة أخرى كان ذلك إطلاقاً، فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصيّة زائدة في الطبيعة، والإطلاق عدم لحاظ الخصوصيّة الزائدة.**

**والطبيعة محفوظة في كلتا الحالتين، غير أنّها تتميّز في الحالة الأولى بأمرٍ وجوديٍّ، وهو لحاظ الخصوصيّة، وتتميّز في الحالة الثانية بأمرٍ عدميٍّ، وهو عدم لحاظ الخصوصيّة».**

### الشرح

بعد أن بينا قاعدة احترازية القيود نشرع الآن بشرح موضوع الإطلاق، وهو من الموضوعات المهمة في علم الأصول، وكثيراً ما يخلط الطالب بينه وبين العموم أو بينه وبين قاعدة احترازية القيود، ولنبدأ أولاً بتعريف الإطلاق:

تعريف الإطلاق يتوقف على معرفة معناه المقابل له، وما يقابله هو التقييد، فهما معنيان متقابلان؛ لأنهما من المعاني التي لا يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد؛ لتنافرهما وتعاندهما.

والتقييد في المعنى؛ هو لحاظ ذات المعنى لا مطلقاً، بل مع وصف خاص مثل السواد أو الفقر؛ أو مع حالة معينة مثل النوم، فلو لاحظنا ذات الإنسان مع لحاظ وصف السواد "الإنسان الأسود" أو مع لحاظ حالة معينة " الإنسان

النائم" فهذا هو التقييد لمعنى الإنسان. فإذا اتضح معنى التقييد، يتضح معنى الإطلاق، وهو تصور ذات المعنى من دون لحاظ أي وصف أو حالة، كما لو تصورنا ولاحظنا ذات الإنسان فقط، فهذا هو الإطلاق.

فالتقييد إذن هو لحاظ شيء زائد على ذات المعنى، والإطلاق هو عدم لحاظ أي شيء، بل اللحاظ فيه ينصب على ذات المعنى.

ولنصطلح على ذات المعنى بالطبيعة؛ وهذه الطبيعة بلا شك هي موجودة ومحفوظة في كلّ من المعنى المقيد والمطلق، فالإنسان متحقق مع وصف السواد ومن دونه، فتارة تكون بلحاظ شيء معها وأخرى من دون أي لحاظ شيء معها.

ولو قارنا بين الطبيعة في كلّ من مفهوم الإطلاق والتقييد؛ نجد أن ما يميز الطبيعة في الإطلاق هو أمر عدمي، وهو **"عدم اللحاظ"**، وما يميزها في المقيد هو أمر وجودي وهو **"اللحاظ"**.

**المعنى الموضوع له لفظ "إنسان" وما شابهه**

**«ومن هنا يقع البحث في أنّ كلمة "إنسان"-مثلاً-أو أيّ كلمة مشابهة، هل هي موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا الحالتين، فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له ولا الإطلاق، بل الكلمة بمدلولها تلائم كلا الأمرين، أو أنّ الكلمة موضوعة للطبيعة المطلقة، فتدلّ الكلمة بالوضع على الإطلاق وعدم لحاظ القيد؟ وقد وقع الخلاف في ذلك، ويترتّب على هذا الخلاف أمران:**

**أحدهما: أنّ استعمال اللفظ وإرادة المقيّد على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول يكون استعمالًا حقيقيّاً على الوجه الأوّل؛ لأنّ المعنى الحقيقيّ**

للكلمة محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق على السواء، ويكون مجازاً على الوجه الثاني؛ لأنّ الكلمة لم تستعمل في المطلق مع أنّها موضوعة للمطلق، أي للطبيعة التي لم يلحظ معها قيد بحسب الفرض.

والأمر الآخر: أنّ الكلمة إذا وقعت في دليل حكمٍ، كما إذا أخذت موضوعاً للحكم -مثلاً- ولم نعلم أنّ الحكم هل هو ثابت لمدلول الكلمة على الإطلاق، أو لحصّة مقيّدة منه؟ أمكن على الوجه الثاني أن نستدلّ بالدلالة الوضعيّة للّفظ على الإطلاق؛ لأنّه مأخوذ في المعنى الموضوع له وقيدٌ له، فيكون من القيود التي ذكرها المتكلّم، فنطبّق عليه قاعدة احترازيّة القيود، فيثبت أنّ المراد الجدّيّ مطلق أيضاً.

وأمّا على الوجه الأوّل فلا دلالة وضعيّة للّفظ على ذلك؛ لأنّ اللفظ موضوع بموجبه للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد، وكلّ من الإطلاق والتقييد خارج عن المدلول الوضعيّ للّفظ، فالمتكلّم لم يذكر في كلامه التقييد، ولا الإطلاق، فلا يمكن بالطريقة السابقة أن نثبت الإطلاق، بل لا بدّ من طريقة أخرى.

والصحيح هو الوجه الأوّل؛ لأنّ الوجدان العرفيّ شاهد بأنّ استعمال الكلمة في المقيّد على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول ليس فيه تجوّز.

وعلى هذا الأساس نحتاج في إثبات الإطلاق إلى طريقة أخرى؛ إذ مادام الإطلاق غير مأخوذ في مدلول اللفظ وضعاً فهو غير مذكور في الكلام، فلا يتاح تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه».

**الشرح**

بعد أن وضحنا معنى الإطلاق، وكذا معنى التقييد، وقع خلاف عند علماء الأصول؛ في أن ألفاظ أسماء الأجناس مثل لفظة "إنسان" أو " عالم" وما شابه ذلك، هل وضعها الواضع للماهية وللطبيعة من دون لحاظ الإطلاق أو التقييد، أو وضعها للطبيعة المطلقة، أي أنه لاحظ صفة الإطلاق عند الوضع؟

وعلى الأول يكون لفظ " عالم" مثلاً موضوع لخصوص طبيعة العالم، فلا الإطلاق داخل في هذه الطبيعة ولا التقييد، ومن يريد أن يتوصل للإطلاق أو التقييد لأحدهما ينبغي عليه أن ينصب قرينة أو بدال آخر. وعلى الثاني يكون لفظ "عالم" موضوع لطبيعة العالم المطلق، أي أن الواضع لاحظ الطبيعة وإطلاقها معاً عند الوضع.

ويتفرع على هذا الخلاف أمران:

**الأمر الأول:**

لو كان المتكلم يريد أن يوجب إكرام العالم لكن لا مطلقاً حتى الفاسق، بل أراد خصوص العادل، فهنا عندما يقول في مرحلة الخطاب: أكرم العالم العادل، يكون قد استعمل لفظ "عالم" فيما وضع له من معنى وهو طبيعة العالم، ويكون قد استعمل لفظ " عادل" أيضاً فيما وضع له من معنى، وقد توصل إلى مرامه من خلال تعدد الدال (لفظ "عالم" ولفظة "عادل") لتفيد تعدد المدلول: ("معنى العالم" و"معنى العادل"). وهنا لم يرتكب المجاز، بل استعماله للجملة كان استعمالاً على نحو الحقيقة، فهو وإن أراد المقيد من الطبيعة، لكنه استعمل لفظ " عالم" في الطبيعة المحفوظة ضمن المطلق والمقيد، وإرادته للمقيد منها كان بدال آخر.

أمّا لو قلنا بالرأي الثاني القائل بأن لفظ "عالم" موضوع للطبيعة المطلقة، فلا شك هنا قد استعمل اللفظ في غير ما وضع له، من خلال قرينة "عادل".

فالكلمة وضعها الواضع بحسب الفرض للطبيعة المطلقة بينما هو أراد منها المقيدة، فهو استعمال مجازي.

**الأمر الثاني:**

أن كلمة "عالم" مثلاً إذا وردت في الدليل الذي ينقل حكماً شرعياً، وقد جاءت هذه اللفظة موضوعاً لذلك الحكم، كما لو كان مفاد الدليل مثلاً: أكرم العالم، وشككنا هل أن مقصود المتكلم هو كلّ عالم حتى الفاسق أم أنه حكم مختص بحصة خاصة من العالم، وهي وجوب إكرام العادل منه؟

هنا لو بنينا على الرأي القائل بأن لفظ عالم موضوع أساساً للطبيعة المقيدة بالإطلاق، فسوف يرتفع الشك، ونثبت أن مقصود المتكلم جميع حصص العالم، العادل والفاسق منه؛ لأنّ الإطلاق قيد في موضوع الحكم بواسطة الوضع، وكل قيد مذكور في مرحلة الكلام فهو دخيل في المراد الجدي بحسب قاعدة احترازية القيود التي شرحناها سابقاً.

أمّا لو بنينا على الرأي القائل بأن لفظ "عالم" موضوع للطبيعة المحفوظة ضمن المقيد والمطلق، عندئذٍ فسوف يكون التقييد هو القدر المتيقن، أمّا الإطلاق فلا يمكننا إثباته بطريقة قاعدة احترازية القيود، لأنّ اللفظ بحسب الفرض لم يوضع للطبيعة بقيد الإطلاق، فلم يكن ثمّةَ قيدٌ قد ذكر في الكلام لنطبّق عليه القاعدة، وعندئذٍ فنحن بحاجة إلى طريقة أخرى لكي نثبت الإطلاق، وهذه الطريقة هي التي نصطلح عليها قرينة الحكمة، والتي يأتي توضيحها بعد قليل.

وقبل الانتقال إلى توضيح قرينة الحكمة، نحن نعتقد أن الصحيح والراجح من الرأيين السابقين هو الأول؛ القائل: **بأن اللفظ موضوعٌ للطبيعة من دون أن يكون للإطلاق أو التقييد مدخلية في المعنى الموضوع له اللفظ**، ودليلنا على ذلك هو الوجدان العرفي، أي أن العرف شاهدٌ على صحة ما نراه من ترجيح، فعندما يستعمل المتكلمُ المقيَّدَ بطريقة تعدد الدال والمدلول، كما لو قال: "أكرم العالم العادل" فهنا نجد أن العرف لا يشعر بأي مجاز، بل يرى أن ذلك استعمالاً حقيقياً، وهذا دليل على أن الموضوع له اللفظ هو ذات الطبيعة.

وعلى أي حال-كما قلنا-نحن بحاجة إلى إثبات الإطلاق بطريقةٍ أخرى؛ إذ مادام الإطلاق غير مأخوذٍ في مدلول اللفظ وضعاً كما هو الصحيح؛ فهو إذن غير مذكورٍ في الكلام، فلا يمكن إجراء قاعدة احترازية القيود عليه.

### قرينة الحكمة

**«والطريقة الأخرى: هي ما يسمِّيها المحقّقون المتأخّرون بقرينة الحكمة، وجوهرها التمسّك بدلالة تصديقيّة لظهور عرفيٍّ سياقيٍّ آخر غير ذلك الظهور الحاليِّ السياقيِّ الذي تعتمد عليه قاعدة احترازيّة القيود، فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعدة تعتمد على ظهور عرفيٍّ سياقيٍّ مفاده: أنّ ما يقوله يريده حقيقة، ويوجد ظهور عرفيّ سياقيّ آخر مفاده: أن لا يكون شيءٌ دخيلًا وقيداً في مراده الجدّيّ وحكمه، ولا يبيِّنه باللفظ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه، وحيث إنّ القيد ليس مبيّناً في حالة عدم نصب قرينة على التقييد فهو إذن ليس داخلاً في المراد الجدّيّ والحكم الثابت، وهذا هو الإطلاق المطلوب.**

**وهكذا نلاحظ أنّ كلّاً من قرينة الحكمة التي تثبت الإطلاق وقاعدة احترازيّة القيود تبتني على ظهور عرفيٍّ سياقيٍّ حاليٍّ غير الظهور العرفيّ السياقيّ الحاليّ الذي تعتمد عليه الأخرى، فالقاعدة تبتني على ظهور حال المتكلّم في أنّ ما يقوله يريده، وقرينة الحكمة تبتني على ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يكون قيداً في مراده الجدّيّ يقوله في الكلام الذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدّيّ، أي أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه»**.

**الشرح**

قلنا إنّ إثبات الإطلاق يحتاج إلى طريقة وقرينة أخرى غير قاعدة احترازية القيود بما ذكرنا سابقاً، والآن نتكلم عن هذه القرينة، وعن ظهورها الذي تعتمد عليه، وعن الفارق بينها وبين قاعدة احترازية القيود، فنقول:

إن أساس هذه القرينة هو اعتمادها على ظهور تصديقي عرفي مستفاد من سياق الكلام وحال المتكلم، ومفاد هذا الظهور: أن كلّ قيد لم يذكره المتكلم في الكلام فهو لا يريده جدّاً وواقعاً، هذا هو ظاهر حال كلّ متكلم عرفي، وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون شيء أو قيد دخيلاً في مرام المتكلم، ولا يبين هذا الشيء في كلامه، فكل ما له دخل في مراده ينبغي عليه أن يبيّنه في كلامه، وعندما لا يبين أي قيد في مرحلة الكلام فهو لا يريد هذه القيود في مرادة الجدي.

هذا الظهور ناشئ من حال المتكلم فهو عندما يتكلم يكون عادة في مقام بيان كلّ ما له دخل في مرامه، وحيث إنه لم يذكر قيداً معيناً، فهو إذن ليس داخلاً في مرامه، وهذا هو الإطلاق.

فلو قال المتكلم: **"أكرم العالم"** ثم شك السامع في أنّ المتكلم ربما أراد إكرام خصوص العالم العادل، فهو قد يريد قيد العدالة ولم يذكره في الكلام؛ هنا يأتي دور قرينة الحكمة لنفي دخل ذلك القيد في المراد الجدي؛ وذلك بالتمسك بالظهور الحالي العرفي القائل بأن كلّ قيد لم يذكره المتكلم في مرحلة الخطاب والكلام فهو لا يريده جداً وواقعاً. وبهذا نثبت أن الحكم في واقعه قد أنصب على ذات الطبيعة دون أي قيد، وهذا هو الإطلاق.

وهكذا يتضح أن الظهور الذي يكوّن قرينة الحكمة ويشكل جوهرها يختلف عن الظهور الذي يكوّن قاعدة احترازية القيود، فالظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود هو ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله في خطابه وكلامه يريده جداً وواقعاً وفي مرامه. أمّا ظهور قرينة الحكمة فهو ما لا يقوله في خطابه لا يريده جداً وواقعاً وفي مرامه.

**وخلاصة الفارق بين القرينة والقاعدة يكون في أمرين:**

**الأمر الأول**: أن القاعدة تجري عند الشك في عدم كون القيد المذكور في الكلام دخيلاً في المراد الجدي. بينما قرينة الحكمة تجري عند الشك في كون أي قيد افتراضي غير مذكور في الكلام دخيلاً في المراد.

**والأمر الثاني**: أن القاعدة تعتمد على ظهور سياقي حالي مفاده أن ما يقوله المتكلم في كلامه هو دخيل في مرامه، بينما القرينة تعتمد على ظهور سياقي مفاده أن ما لا يقوله المتكلم في كلامه، ليس دخيلاً في مرامه.

## اعتراض على قرينة الحكمة وجوابه

**«وقد يُعترَض على قرينة الحكمة هذه: بأنّ اللفظ إذا لم يكن يدلُّ بالوضع إلّا على الطبيعة المحفوظة في ضمن المقيّد والمطلق معاً فلا دالَّ على الإطلاق، كما لا دالَّ على التقييد، مع أنّ أحدهما ثابت في المراد الجدّيّ جزماً؛ لأنّ موضوع الحكم في المراد الجدّيّ إمّا مطلق، وإمّا مقيّد، وهذا يعني أنّه -على أيّ حال- لم يبيِّن تمام مراده بخطابه، ولا معيِّن حينئذٍ لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد».**

### الشرح

حاصل الاعتراض: بناء على ما هو الصحيح عندكم في وضع اسم الجنس من أنّ لفظة مثل "إنسان" و "عالم" ونحو ذلك ليس لها مدلول إطلاقي وضعي، بل هي موضوعة لذات الطبيعة، التي تتلاءم مع المطلق والمقيد على حدّ سواء، عندئذٍ يقال: موضوع الحكم في المراد الجدي للمتكلم من غير الممكن أن يكون مهملاً، بل إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً، وهذا يعني أن المتكلم لم يبين تمام مراده بخطابه، ولأجل تعيين الإطلاق نحتاج إلى قرينة خاصة، كما نحتاج أيضاً إليها في تعيين كون مقصوده مقيداً، فكلٌ من الإطلاق والتقييد يحتاجان إلى قرينة ما داما غير دخيلين في المعنى المستعمل فيه اللفظ، ولا يوجد ما يعين الإطلاق بالخصوص في مقابل التقييد.

وبنحو أكثر توضيحاً: لو قال المتكلم: **"أكرم العالم"** فهنا حيث لفظة "عالم" موضوعة لذات الطبيعة، فاستفادة الإطلاق بما يشمل العادل والفاسق، يحتاج

إلى قرينة؛ وهي ذكر ما يدلُّ على عدم لحاظه قيد العدالة، وكذلك استفادة التقييد يحتاج إلى قرينة وهي ذكر قيد العدالة في الكلام، ولا معيّن لأحدهما في الكلام.

**الجواب عن الاعتراض**

**«ويمكن الجواب على هذا الاعتراض: بأنّ ذلك الظهور الحاليّ السياقيّ لا يعني سوى أن يكون كلامه وافياً بالدلالة على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني؛ بحيث لا يكون هناك معنىً لحظه المتكلّم، ولم يأت بما يدلُّ عليه، لا أنّ كلّ ما لم يلحظه لا بدّ أن يأتي بما يدلُّ على عدم لحاظه، فإن ذلك ممّا لا يقتضيه الظهور الحاليّ السياقي؛ وعليه فإذا كان المتكلّم قد أراد المقيّد مع أنّه لم ينصب قرينةً على القيد؛ فهذا يعني وقوع أمر تحت اللحاظ زائد على الطبيعة، وهو تقيّدها بالقيد؛ لأنّ المقيّد يتميّز بلحاظ زائد، ولا يوجد في الكلام ما يبيِّن هذا التقييد الذي وقع تحت اللحاظ.**

**وإذا كان المتكلّم قد أراد المطلق فهذا لا يعني وقوع شيء تحت اللحاظ زائداً على الطبيعة؛ لأنّ الإطلاق -كما تقدّم- عبارة عن عدم لحاظ القيد، فصحّ أن يقال: إنّ المتكلّم لو كان قد أراد المقيّد لما كان مبيّناً لتمام مرامه؛ لأنّ القيد واقع تحت اللحاظ وليس مدلولًا للّفظ، وإذا كان مراده المطلق فقد بيّن تمام ما وقع تحت لحاظه؛ لأنّ نفس الإطلاق ليس واقعاً تحت اللحاظ، بل هو عدم لحاظ القيد الزائد. ونستخلص من ذلك: أنّنا بتوسّط قرينة الحكمة نثبت الإطلاق، ونستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه».**

**الشرح**

ويمكن الجواب على هذا الاعتراض: بأن مفاد الظهور العرفي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة هو أن كلّ ما يريده المتكلم ويلحظه عنده في عالم جعل الحكم من معان وقيود، يذكر في مرحلة الكلام ما يدلُّ عليه، ففي المولى العرفي؛ عندما يجعل حكماً لا يوجد معنى يلحظه في قلبه وذهنه إلا ويوجد ما يدلُّ عليه في كلامه.

هذا هو الذي يقتضيه الظهور السياقي العرفي، أي أن كلامه يكون وافياً بغرضه عادة، فلا يقتضي هذا السياق: أن كلّ ما لا يلحظه من المعاني لا بد أن يذكره في كلامه، بل مقتضاه: أن كلّ ما يلحظه ينبغي أن يدلُّ عليه في كلامه.

**وإذا اتضحت هذه المقدمة**، نقول: عندما شرّع المتكلم حكماً، فهو إما أراده مقيداً أو مطلقاً، فإن أراده مقيداً فهذا يعني أنه قد لاحظ قيداً إضافياً على الطبيعة، كقيد العادل مثلاً، فلو لم ينصب قرينة على ذلك؛ أي لم يقل: "أكرم العالم العادل"، بل قال: "أكرم العالم" وسكت مع أنه يريد العادل، فهذا يعني أن المتكلم قد لاحظ أمراً زائداً على الطبيعة، وهو تقيد هذه الطبيعة بقيد العدالة، ولم يذكر في الكلام ما يدلُّ على هذا التقيد، أي لم يكن كلامه وافياً بغرضه.

أمّا أذا أراد المطلق، فهذا لا يقتضي منه أن يلحظ الطبيعة مع كلّ المعاني والقيود التي لم تقع تحت لحاظه، فلو قال: **"أكرم العالم"** لا ينبغي له أن يتعرض لذكر القيود التي تحقق الإطلاق، فلا ينبغي له أن يقول: "أكرم العالم، سواء كان عادلاً أم فاسقاً، وسواء كان عالم فقه أم لا، وسواء كان بصرياً أم بغدادياً... إلخ، بل كلّ ما يقتضيه إرادة الإطلاق وتحققه هو أن يلحظ ذات الطبيعة فقط؛ بأن يقول: "أكرم العالم"؛ وعندئذ سوف يكون كلامه وافياً بغرضه؛ لأنّ الإطلاق-

كما تقدّم- عبارة عن عدم لحاظ القيد، فهو أمر عدمي يكفي في تحققه ملاحظة الطبيعة فقط.

وإذا تبين هذا، نقول: صحّ؛ إنّ المتكلّم لو كان قد أراد المقيّد لَما كان مبيّناً لتمام مرامه؛ لأنّ القيد واقع تحت اللحاظ وفي المرام ولم يكن ما يدلُّ عليه لفظاً، ولكنه لو كان قد أراد المطلق، فإن كلامه واف بغرضه، وقد بيّن تمام ما وقع تحت لحاظه بكلامه؛ لأنّ نفس الإطلاق لا يقع تحت اللحاظ، لأنّه أمر عدمي؛ أي عدم لحاظ القيد الزائد.

وهكذا يتضح، أن حال التقييد يختلف عن الإطلاق، في متكلم لم ينصب قرينة على أي منهما عندما شرّع حكماً على ماهية عامة تقبل الإطلاق والتقييد؛ فإنّ المتكلم وأن لم ينصب قرينة على أي منهما؛ لكن كلامه مع عدم نصب القرينة يعيّن الإطلاق في مقابل التقييد؛ لأنّ الإطلاق عدمٌ.

فالإطلاق بتعبير آخر يتكوّن من شرطين؛ الأول: أن توجد طبيعة هي موضوع الحكم، والثاني: أن لا يذكر المتكلم قيداً؛ أي أن يتحقق العدم، وكلا الشرطين متحققان في المقام.

وبهذه القرينة استغنينا عن إثبات الإطلاق بالدلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

### توضيح المفردات

قوله: «**إنّنا بتوسّط قرينة الحكمة نثبتُ الإطلاق، ونستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه**».

أي نستغني بهذه الطريقة عن إثبات الإطلاق من خلال القول بأن الواضع وضع لفظة "عالم" مثلاً للطبيعة المقيدة بالإطلاق، فعندما يقول المتكلم: "أكرم العالم" فكأنه قال: أكرم العالم مطلقاً؛ سواء كان عادلاً أم فاسقاً، عربياً أم أعجمياً... إلخ؛ لأنّ الإطلاق أضحى قيداً في موضوع الحكم، فكما أن موضوع الحكم مذكور في الكلام فكذلك القيد قد ذكره المتكلم أيضاً، فتنطبق هنا قاعدة احترازية القيود؛ في أن كلّ ما يقوله المتكلم فهو دخيل في مراده.

## الفرق بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وبدلالة الوضع

**«لكن يبقى هناك فارق عمليّ بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وإثباته بالدلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود، وهذا الفارق العمليّ يظهر في حالة اكتناف الكلام بملابسات معيّنة تفقده الظهور السياقيّ الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فلا يعود لحالٍ المتكّلم ظهور في أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بكلامه، وأمكن أن يكون في مقام بيان بعضه، ففي هذه الحالة لا تتمّ قرينة الحكمة، لبطلان الظهور الذي تعتمد عليه، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة لإثباته، وخلافاً لذلك مَن يُثبِت الإطلاق بالدلالة الوضعية وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود فإن بإمكانه أن يثبِت الإطلاق في هذه الحالة أيضاً؛ لأنّ الظهور الذي تعتمد عليه هذه القاعدة غير الظهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، كما عرفنا سابقاً، وهو ثابت على أيّ حال».**

**الشرح**

الفارق العملي بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وإثباته بالوضع وتطبيق قاعدة احترازية القيود؛ يظهر عندما يُفقدُ الظهور السياقي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة؛ بسبب بعض ما يكتنفه من ملابسات وشرائط وظروف، هذه الملابسات قد تغيّب هذا الظهور السياقي الناشئ من حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مرامه الجدي بكلامه، فلا يعلم أن المتكلم في مقام بيان ذلك.

ومثال افتقاد الكلام لذلك الظهور السياقي: قوله تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**﴾ فإن المتكلم ليس في مقام بيان تمام خصوصيات الحكم، بل في مقام بيان بعضها، وهي أصل الحلية لما أمسكته الكلاب المعلَّمة، أمّا بيان طهارة ما لامسه أسنان الكلب النجس العين أو نجاسته فالمتكلم ليس في مقام بيان ذلك، فلا يجوز التمسك بقرينة الحكمة لإثبات الإطلاق الذي نتيجته طهارة الفريسة والصيد.

أو في مثال آخر، لو قال المتكلم: **"أكرم العالم والشاعر والكاتب"** فهنا أيضاً ثمّةَ شك في أن المتكلم في مقام بيان كلّ ما له دخل في حكمه بكلامه، فالقدر المتيقن أن المتكلم هنا في مقام بيان تمام ما له دخل في خصوص موضوعات حكمه وهي الثلاثة، أمّا هل يجب إكرام الشاعر العراقي بالخصوص أو الأعجمي، فهذا لا يمكن إثبات الإطلاق فيه بقرينة الحكمة؛ لافتقاد ظهورها السياقي.

أو قال: **"أكرم الجار"** وشككنا هل يقصد الجار المسلم أم الأعم حتى اليهودي، فهنا لو احتملنا أن المتكلم قد اكتنف كلامه بملابسات حالت دون

التصريح بذكر المسلم، كالتقية مثلاً أو نحوها، فلا يمكن هنا التمسك بقرينة الحكمة؛ لأنّ ظهورها الذي تعتمد عليه مفقود في المقام، فليس المتكلم في مقام بيان كلّ ما له دخل في مرامه بكلامه.

أمّا بناء على استفادة الإطلاق من خلال الوضع وبمعونة قاعدة احترازية القيود، فيمكن إثبات الإطلاق هنا، ففي المثال الأخير، حيث إن كلمة "الجار" موضوعة لمعنى مقيد بالإطلاق، فهنا كأن المتكلم تلّفظ بالإطلاق وقال: أكرم الجار مطلقاً، وبمعونة قاعدة احترازية القيود حينما نشك هل الإطلاق مقصود في المرام أم لا؟ سوف نتمسك بهذه القاعدة لإثبات أن ما قاله يريده فعلاً، وهكذا نثبت الإطلاق والشمول لكل أفراد الجار.

### الفارق بين قرينة الحكمة وقاعدة احترازية القيود

وقبل أن ننتقل إلى بيان أنحاء الإطلاق، ننبه على أن قاعدة احترازية القيود تختلف -كما أشرنا سابقاً- عن قرينة الحكمة في أن الأولى تجري حين الشك في أن قيداً مذكوراً في الكلام دخيلٌ في المرام، أمّا قرينة الحكمة فتجري عند الشك في قيد لم يذكر في الكلام لكن نحتمل دخوله في المرام، ولهذا فإن احترازية القيود لا تجري لإثبات الإطلاق إلا على مبنى من يرى أن لفظة مثل "عالم" موضوعة للطبيعة بقيد الإطلاق، فهنا تجري لإثبات القيد، ولكون القيد هو الإطلاق، ولهذا تثبته، فتنبه جيداً.

**أنحاء الإطلاق**

**«ثمّ إنّ الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة: تارةً يكون شموليّاً، أي مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة، وأخرى يكون بدليّاً يكفي في امتثال الحكم المجعول فيه إيجاد أحد الأفراد. ومثال الأوّل؛ إطلاق الكذب في: "لا تكذب"، ومثال الثاني؛ إطلاق الصلاة في: "صلِّ".**

**والإطلاق: تارةً يكون أفرادياً، وأخرى يكون أحوالياً، والمقصود بالإطلاق الأفراديّ: أن يكون للمعنى أفراد؛ فيثبت بقرينة الحكمة أنّه لم يرد به بعض الأفراد دون بعض، والمقصود بالإطلاق الأحواليّ: أن يكون للمعنى أحوال، كما في أسماء الأعلام، فإن مدلول كلمة "زيد" وإن لم يكن له أفراد، ولكن له أحوال متعدّدة؛ فيثبت بقرينة الحكمة أنّه لم يرد به حال دون حال».**

**الشرح**

بعد أن بينا أن الإطلاق إنّما نتوصل لإثباته من خلال قرينة الحكمة، نتعرض الآن إلى بيان أقسام هذا الإطلاق الذي تثبته هذه القرينة.

فنقول: هناك تقسيمان للإطلاق:

الأول؛ ينقسم الإطلاق بلحاظٍ: إلى "شمولي وبدلي"؛ أي أن قرينة الحكمة تارة تنتج وتُثبت إطلاقاً شمولياً وتارة بدلياً، من دون أن يكون ذلك مدلولاً لقرينة الحكمة أو للوضع، وسوف نشير إلى ذلك في بحث حالات اسم الجنس، فتذكر.

الثاني؛ ينقسم بلحاظٍ: إلى "أفرادي وأحوالي"؛ أي أن قرينة الحكمة أيضاً تارة تنتج إطلاقاً أفرادياً وأخرى أحوالياً.

**أمّا الأول**: فالمقصود بالإطلاق الشمولي هو أن يكون الحكم مستوعباً لجميع أفراد الطبيعة، فعندما يقول المتكلم: "أكرم العالم" وبمعونة قرينة الحكمة يكون الثابت هو الإطلاق الشمولي، بمعنى أن وجوب الإكرام متعلق بذات الطبيعة، وهذه الطبيعة من شأنها أن تنطبق خارجاً على جميع أفرادها، فهي صالحة للانطباق كذلك؛ فلا يوجد ما يحول دون انطباقها على جميع أفرادها، فكل ما يمكن أن يتصف بالشخص العالم خارجاً يجب إكرامه، هذا هو معنى الشمولي.

**أمّا الإطلاق البدلي**، بمعنى أن الحكم يتعلق بفرد واحد من أفراد الطبيعة على نحو البدل، فلو قال: "أكرم عالماً" فهنا حيث انصب حكم وجوب الإكرام على الاسم النكرة "عالماً" فمقتضى قرينة الحكمة أن يكون الإطلاق الثابت بها بدلياً، أي عالماً واحداً على نحو البدل، بحيث يكون للمكلّف الخيار في تطبيق الحكم الذي تعلق بطبيعة العالم على أي فرد يشاء من العالم، ويكتفي في مقام الامتثال بفرد واحد. وهذا الإطلاق، على ما سوف يأتي في بحث حالات اسم الجنس، سببه قيد الوحدة الذي دل عليه التنوين في كلمة "عالماً"، فتحوّل الشمول الاستغراقي إلى شمول بدلي، وليس ذلك مدلولاً لقرينة الحكمة أو الوضع.

هذا بالنسبة للتقسيم الأول، أمّا الثاني: فالمقصود بالإطلاق الأفرادي، أي أن قرينة الحكمة تثبت أن الحكم انصب على جميع أفراد الطبيعة، دون استثناء، فلو كان لموضوع الحكم مجموعة من الأفراد، فإن القرينة تثبت أن الجميع داخل في الحكم وليس بعضاً منهم فقط، ونتيجة هذا الإطلاق هو نفس نتيجة الإطلاق الشمولي في التقسيم الأول إلا أن التسمية إنّما جاءت بلحاظ الإطلاق الأحوالي المتفرع عليه.

**أمّا الإطلاق الأحوالي**، فهو يعني أي أن الحكم لا يختص بحال دون حال، فلو كان للموضوع أو للفرد عدة حالات، كما لو قال المتكلم: "أكرم زيداً"، فهنا حيث لم يكن لموضوع لحكم أفرادٌ، بل هناك حالات لزيد مثل حالة النوم وحالة القيام وحالة القعود، فلو شككنا في أن الحكم مختصٌ في حالة القيام مثلاً، فهنا قرينة الحكمة تثبت أن الحكم مطلقٌ يعمّ جميع الحالات، ولا يقتصر على حالة القيام فقط.

**الإطلاق في المعاني الحرفيّة**

**«مرّ بنا سابقاً أنّ المعاني في المصطلح الأصوليّ: تارةً تكون معانيَ اسميّة، كمدلول عالم في "أكرم العالم". وأخرى معاني حرفيّة، كمدلول صيغة الأمر في نفس المثال، ولا شكّ في أنّ قرينة الحكمة تجري على المعاني الإسميّة ويثبت بها إطلاقها، وأمّا المعاني الحرفيّة فقد وقع النزاع في إمكان ذلك بشأنها.**

**مثلاً: إذا شككنا في أنّ الحكم بالوجوب هل هو مطلق وثابت في كلّ الأحوال، أو في بعض الأحوال دون بعض؟ فهل يمكن أن نطبّق قرينة الحكمة على مفاد "أكرم" في المثال وهو الوجوب المفاد على نهج النسبة الطلبيّة والإرساليّة لإثبات أنّه مطلق، أو لا؟ وسيأتي توضيح الحال في هذا النزاع في الحلقة الثالثة إن شاء اللّه تعالى. والصحيح فيه: إمكان تطبيق مقدّمات الحكمة في مثل ذلك».**

**الشرح**

فيما سبق تعرضنا للمعاني الحرفية، وقلنا: إنّ هناك صنفين من المعاني، صنفاً اصطلحنا عليه "المعاني الإسمية" وصنفاً "المعاني الحرفية"، وبيّنا الفارق بينهما، وأن المعاني الإسمية معان استقلالية غير ارتباطية، والمعاني الحرفية هي معان غير مستقلة بنفسها ولا يمكن تصورها في الذهن بنحو مستقل عن أطرافها.

وقلنا إنّ الحروف والهيئات هي معان حرفية ربطية، وظيفتها ربط المعاني في الذهن، بيد أن هذا الربط ليس ربطاً بنحو المعنى الإسمي، بل هو واقع الربط؛

ولهذا فهي ليست معانىً كلية، بل جزئية مندكّة في الأطراف؛ وعلى هذا يقع البحث هنا في أن هذه المعاني الحرفية الجزئية غير المستقلة أ يمكن تقييدها؟

قد يقال: ما دامت جزئية فلا يمكن تقييدها، لأنّ التقييد من شأن المعاني المستقلة الكلية لا من شأن الجزئي المشخص خارجاً في وعاء وجوده. فلو قال المتكلم: "أكرم العالم" فهنا حيث إن الحكم -وجوب الإكرام-هو مفاد الهيئة وهي معنى حرفي، عندئذٍ لو آمنا بعدم إمكان التقييد للهيئة، فهذا يعني امتناع تقييد الوجوب المستفاد منها، وعليه فلا يمكن أن نثبت الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّ الإطلاق ممكن إثباته فيما لو أمكن التقييد، وحيث استحال التقييد فلا يمكن مع ذلك إثبات الإطلاق فيما لو شككنا في هذا الوجوب أ هو يعم جميع الحالات أم مختص بحصة معينة وهي إكرام العالم العادل مثلاً؟

ولكن الصحيح أن الإطلاق يجري حتى في المعاني الحرفية، وأن قرينة الحكمة يمكن تطبيقها فيها، وسوف يأتي توضيح ذلك في الحلقة الثالثة.

### التقابل بين الإطلاق والتقييد

**«اتّضح ممّا ذكرناه أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت، والتقييد هنا بمعنى لحاظ القيد، والإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد. وهناك أيضاً إطلاق وتقييد في عالم الدلالة وفي مقام الإثبات، والتقييد هنا بمعنى الإتيان في الدليل بما يدلُّ على القيد، والإطلاق بمعنى عدم الإتيان بما يدلُّ على القيد مع ظهور حال المتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بخطابه.**

**والإطلاق الإثباتيّ يدلُّ على الإطلاق الثبوتيّ، والتقييد الإثباتيّ يدلُّ على التقييد الثبوتيّ. ولا شكّ في أنّ الإطلاق والتقييد متقابلان ثبوتاً وإثباتاً، غير أنّ التقابل على أقسام».**

**الشرح**

مما ذكرناه في بحث الإطلاق اتضح أن هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم الثبوت؛ أي في عالم ثبوت الحكم وتقرّره، وأنّ هناك أيضاً إطلاقاً وتقييداً في عالم الإثبات؛ أي في عالم الدليل الخارجي.

والإطلاق في عالم الثبوت هو عدم لحاظ القيد مع الماهية، ويقابله التقييد بمعنى لحاظ القيد معها. أمّا الإطلاق في عالم الإثبات فهو يعني عدم الإتيان بما يدلُّ على التقييد، أي عدم ذكر القيد في مرحلة الكلام والخطاب الكاشف عن الحكم ثبوتاً، أمّا التقييد الإثباتي فهو يعني الإتيان بالقيد وذكره في الكلام.

والإطلاق هنا في هذه المرحلة الإثباتية إنّما يتحقق فيما لو أحرزنا ـ من حال المتكلم ـ أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في مراده بكلامه وخطابه. فلو لم يكن حاله ظاهراً في هذا المقام فلا يمكن استكشاف الإطلاق.

## أقسام التقابل بين الإطلاق والتقييد

**«فتارةً يكون بين أمرين وجوديّين، كالتضادّ بين الاستقامة والانحناء. وأخرى يكون بين وجود وعدم، كالتناقض بين وجود البصر وعدمه. وثالثةً يكون بين وجود صفةٍ في موضعٍ معيّنٍ وعدمها في ذلك الموضع مع كون**

**الموضع قابلًا لوجودها فيه، من قبيل البصر والعمى؛ فإن العمى ليس عدم البصر ولو في جدار، بل عدم البصر في كائنٍ حيٍّ يمكن في شأنه أن يبصر».**

**الشرح**

كلّ معنيين متنافرين لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد؛ فهما متقابلان، والتقابل في المعاني يكون على ثلاثة أقسام: إما أن يكون تقابل النقيضين أو الضدين أو تقابل العدم والملكة، وقد يضاف قسم رابع وهو تقابل التضايف كالتقابل بين الأبوة والبنوة.

وهنا حيث إن التقييد والإطلاق من المعاني المتقابلة؛ لأنهما معنيان متنافران لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد، فقد بحثوا في علم الأصول نوع التقابل بينهما، فهل هو من الأول أو الثاني أو الثالث؟

هنا تارة يُبحث نوع التقابل بينهما في مرحلة الإثبات وأخرى في مرحلة الثبوت، ونقصد بالإثبات عالم الخارج والدليل الشرعي الكاشف عن الاعتبار في عالم الجعل والتشريع، فنقول:

**التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين**

**«وعلى هذا الأساس اختلف الأعلام في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين من أيّ واحد من هذه الأنحاء.**

**ومن الواضح على ضوء ما ذكرناه أنّه ليس تضادّاً؛ لأنّ الإطلاق الثبوتيّ ليس أمراً وجوديّاً، بل هو عدم لحاظ القيد، ومن هنا قيل تارةً: بأنّه من قبيل تقابل البصر وعدمه، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة عدمه. وقيل**

**أخرى: إنّه من قبيل التقابل بين البصر والعمى، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمى».**

**الشرح**

أمّا في مرحلة الثبوت التي نقصد بها عالم الجعل وعالم تكوين الحكم، أو قل عالم الذهن قياساً على المولى العرفي؛ فقد وقع خلاف بين العلماء في تشخيص حقيقة التقابل بين الإطلاق والتقييد في هذا العالم وأنه أي نوع مما ذكرنا من أنحاء وأقسام التقابل؟

وبما أننا ذكرنا أن الإطلاق هو عدم التقييد، فسوف يخرج تقابل الضدين من الحساب؛ لأنّه يقتضي تحقق أمرين وجوديين لكي يتصفا بالضدين.

ويبقى دوران الأمر بين تقابل النقيضين كتقابل البصر وعدم البصر، وكتقابل الإنسان واللا إنسان، فيكون التقييد بمثابة البصر، والإطلاق بمثابة عدم البصر؛ وبين تقابل العدم والملكة؛ كتقابل البصر والعمى، فيكون التقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمى.

وتنبه للمثال؛ فالأول؛ أي تقابل البصر وعدمه، هو مثال لتقابل النقيضين؛ أي بين البصر وعدم البصر، والمثال الثاني، أي تقابل البصر والعمى، هو مثال لتقابل العدم والملكة، فهو بين البصر والعمى لا بين البصر وعدمه.

وسوف يأتي في الحلقة المقبلة أن الصحيح هو تقابل النقيضين.

**التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين**

**«وأمّا التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيّين فهو من قبيل تقابل البصر والعمى بدون شكٍّ، بمعنى أنّ الإطلاق الإثباتيّ الكاشف عن الإطلاق الثبوتيّ هو عدم ذكر القيد في حالة يتيسَّر للمتكلّم فيها ذكر القيد، وإلّا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي».**

**الشرح**

أمّا في مرحلة الإثبات؛ فلا يوجد خلاف في أن التقابل بين التقييد والإطلاق هو تقابل العدم والملكة، بمثابة تقابل العمى والبصر، فالعمى الذي هو عدم البصر إنّما يتحقق في مورد يكون قابلاً للإبصار، فلا يقال للجدار مثلاً أنه أعمى، ولهذا يقال: إن التقابل بين العمى والبصر تقابل العدم والملكة، والمقصود بالملكة القابلية والاقتضاء والشأن.

وسبب الاتفاق على نوعية التقابل هذا، هو أن الإطلاق في الكلام خارجاً لا يمكن أن يتصف بكونه مطلقاً فيما لو لم يكن المتكلم قادراً على الإطلاق، فلابد أن نفترض أنه كان متمكناً من ذكر القيد حتى نقول أنه ذكر الكلام ولم يقيد فينعقد الإطلاق، أمّا لو فرض أنه لم يكن قادراً على ذكر القيد؛ كما لو كان يخشى القتل مثلاً؛ فلا يمكن اكتشاف الإطلاق بقرينة الحكمة كما هو واضح؛ ولهذا لو علمنا أن المتكلم كان في مورد تقية مثلاً؛ فلا يمكن إجراء مقدمات الحكمة عندئذٍ، وهكذا يكون التقابل بين الإطلاق الإثباتي والتقييد كذلك هو حتماً تقابل العدم والملكة.

## الحالات المختلفة لاسم الجنس

«ممّا ذكرناه يتّضح أنّ أسماء الأجناس لا تدلّ على الإطلاق بالوضع، بل بالظهور الحاليّ وقرينة الحكمة. ولاسم الجنس ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون معرّفاً باللام من قبيل كلمة "البيع" في "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ".

الثانية: أن يكون منكّراً، أي منوَّناً بتنوين التنكير من قبيل كلمة "رجل" في "جاءَ رجلٌ" أو "جئني برجل".

الثالثة: أن يكون خالياً من التعريف والتنكير، كما في حالة كونه منوّناً بتنوين التمكين أو كونه مضافاً.

ويلاحظ: أنّ اسم الجنس يبدو بوضعه الطبيعيّ وبدون تطعيم لمعناه في الحالة الثالثة، بينما يطعّم في الحالة الثانية بشيء من التنكير، وفي الحالة الأولى بشيء من التعريف.

أمّا الحيثيّة التي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الثانية فأصبح نكرةً فالمعروف أنّها حيثيّة الوحدة، فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة، ولهذا لا يمكن أن يكون الإطلاق شموليّاً حين ينصبّ الأمر على نكرة مثل "أكرم عالماً"؛ وذلك لأنّ طبيعة عالم -مثلاً- حين تتقيَّد بقيد الوحدة لا يمكن أن تنطبق على أكثر من واحد -أيِّ واحد- وهو معنى الإطلاق البدليّ.

وأمّا الحيثيّة التي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الأولى فأصبح معرفةً فهي التعيين، فاللام تُعيِّن مدلول مدخولها وتطبِّقه على صورة مألوفة: إمّا بحضورها فعلًا كما في العهد الحضوريّ، وإمّا بذكرها سابقاً كما في العهد الذكريّ، وإمّا باستئناس ذهنيّ خاصٍّ بها كما في العهد الذهنيّ، وإمّا

**باستئناس ذهنيّ عامٍّ بها كما في لام الجنس، فإن في الذهن لكلّ جنس انطباعاتٍ معيّنة تشكِّل لوناً من الاستئناس العامِّ الذهنيِّ بمفهوم ذلك الجنس، فإن قيل: "نار" دلّت الكلمة على ذات المفهوم. وإن قيل: "النار" وأريد باللام لام الجنس أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم على حصيلة تلك الانطباعات، وبذلك يصبح معرفة.**

**واسم الجنس في حالة كونه معرفةً، وكذلك في الحالة الثالثة التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً يصلح للإطلاق الشموليّ، ولهذا إذا قلت: "أكرم العالم" جرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق الشموليّ في كلمة "العالم"».**

**الشرح**

نريد الآن أن نتعرف على أنحاء اسم الجنس الذي قلنا إنه موضوعٌ لذات الطبيعة من دون لحاظ شيءٍ معها، وأنّ وصف الإطلاق إنّما نتعرف عليه من خلال ظهور سياقي بواسطة قرينة الحكمة، فالإطلاق مدلول سياقي حالي.

لكننا لو تتبعنا اسم الجنس لا نجده محدداً بحالة واحدة، بل نجده له حالات متعددة، ونلاحظ في بعض هذه الحالات أن الاسم صالح لكي يفيد الإطلاق الشمولي والبدلي معاً، وفي بعضها لا يفيد إلا خصوص الإطلاق البدلي.

وجدير بالذكر والتنبيه هنا ـ كما أشرنا سابقاً في بحث أنحاء الإطلاق ـ أن قرينة الحكمة لا يثبت بها إلّا أنَّ موضوع الحكم هو الطبيعة من دون قيد زائد؛ وامّا البدليّة والشموليّة فهما من شؤون تطبيق الحكم، فإن الطبيعة لو كانت غير

قابلة الانطباق على جميع الأفراد خارجاً، بل تنطبق على الفرد بنحو البدل، فهو الإطلاق البدلي وإلّا فهو الشمولي.

أمّا حالات وأنحاء اسم الجنس الثلاثة، فهي كما يلي:

الحالة الأولى: كونه معرّفاً باللام، من قبيل "الرجل" و "البيع"، في قوله: "أكرم الرجل"، أو: "أحل الله البيع".

والثانية: كونه منوّناً بتنوين التنكير؛ ونقصد بهذا التنوين هو الذي يجعل اسم الجنس مُوغِلاً في النكرة، بحيث يكون الاسم قبل عروض هذا التنوين له رتبة من التعرف؛ لكنه بمجرد عروضه سوف يفقد هذه المرتبة من التعرف. من قبيل كلمة رجل، كما لو قال: أكرم رجلاً.

الثالثة: كونه منوّناً بتنوين التمكين، ونقصد بهذا التنوين هو الذي جيء به لمجرد تمكين اللفظ من الوقوف على قدميه؛ إذ الاسم المعرب في لغة العرب لا يستعمل إلّا مع متمّم في أوّله، وهو اللام (الرجل) أو متمم في آخره وهو التنوين (رجلٌ). من قبيل قوله: "رجلٌ خيرٌ من امرأة". أو قوله: "قولٌ معروفٌ خيرٌ من صدقة يتبعها أذى" أو كونه اسم جنس مضافاً، من قبيل: "عالم البصرة" أو "عالم نحو".

وجدير بالذكر هنا أن هذين الصنفين من التنوين ليس هما الاصطلاحين المعروفين عند علماء اللغة العربية، بل بما شرحنا لهما من معنى.

وعندما نلحظ هذه الأنحاء الثلاثة، نجد أن اسم الجنس في الحالة الثالثة هو الوضع الطبيعي له، فلم يطّعم بشيء من التعريف ولا بشيء من التنكير.

أمّا في الحالة الثانية فقد تم تطعيمه بشيء من التنكير، وهذا التطعيم جاء من خلال قيد الوحدة، فإن التنوين في (أكرم عالماً) موضوع للطبيعة بقيد الوحدة،

أي أن المستعمل لو أراد استعمال معنى الطبيعة في قيد الوحدة فعليه أن يستعمل الطبيعة مع هذا التنوين؛ ومن هنا لا يمكن أن يكون الإطلاق شمولياً ولجميع الأفراد؛ لأنّ هذا القيد يمنع هذا الشمول، ويجعله في فرد واحد فقط على نحو البدل؛ فيصبح مدلول قولنا: "أكرم عالماً" في قوة قولنا: "أكرم عالماً واحداً". وهو معنى الإطلاق البدلي.

أمّا في الحالة الأولى فقد تم تطعيم اسم الجنس بشيء من التعريف، ولهذا أصبح معرفة؛ وتفسير كيفية أصبح اسم الجنس معرفة؛ وما هي طبيعة هذا التعريف؟ فنقول:

إن حيثية وسبب التعريف في اسم الجنس المعرف باللام كما في كلمة "العالم" أو "النار" إنما هو التعيين، فهو الذي جعل اسم الجنس معرفة؛ فاللام موضوعة لكي تعيّن مدخولها، وتوضيح ذلك:

إن اللام الداخلة على اسم الجنس إما أن تكون للعهد، وهو على ثلاثة أنحاء عهد ذكري وذهني وحضوري؛ وإما أن تكون لتعريف الجنس.

ومثال العهد الذكري: جاءني ضيف فأكرمت الضيف. بمعنى الضيف الذي ذكر بالكلام قبل لحظات. والعهد الحضوري؛ كقوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) بمعنى اليوم الحاضر أكملت لكم فيه دينكم، فهو حاضر لحظة التكلم بين المتكلم والسامع.

والعهد الذهني: كقول المتكلم لصاحبه: جاء المدرس، وهو يعلم أنه زيدٌ، لأنّه هو المعروف عندهما؛ فينصرف إلى هذا الفرد دون طبيعة المدرس العامة التي تنطبق على كلّ مدرس. أو قوله تعالى: (لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة). فهم مؤمنون معروفون عند المخاطب.

أمّا اللام التي تفيد تعريف الجنس، مثالها: المؤمن القوي خيرٌ من الضعيف.

وفي كلّ هذه الأنحاء للّام يكون مدلولها هو التعيين، ففي العهد الحضوري تفيد اللام التعيين من خلال تطبيق الماهية في الذهن على صورة مألوفة له، الحاضرة فعلاً، وفي العهد الذكري على صورة مألوفة مذكورة سابقاً في الكلام.

أو يكون التعيين من خلال استئناس ذهني خاص كما في العهد الذهني، أي بتطبيق الماهية على صورة ذهنية معروفة عند المخاطب والسامع كما مرّ في المثال السابق.

أمّا التعيين في اللام التي تفيد التعريف الجنسي فيكون من خلال تطبيق الماهية على صورةٍ مألوفةٍ من خلال استئناس ذهني عام بها، وتوضيحه:

إن من طبيعة الذهن أنه يلتقط الماهيات في الخارج ويحتفظ بنمطية خاصة من الحفظ، وبهذا يتحقق الفهم اللغوي، فعندما نسمع مثلاً: "الأسد حيوان مفترس"، فقد أخطر المتكلم هذه المفاهيم والماهيات المخزونة في ذهننا، وجعل تركيزنا عليها أثناء كلامه، ولولا احتفاظ الذهن بهذه الماهيات لما حدث الفهم والتفهيم، بل إن الذهن يحتفظ أيضاً بانطباعات خاصة عن كلّ ماهية، فهو يحتفظ بأن ماهية الأسد هي ماهية حيوان مفترس وشجاع ويعيش في الغابة، وغير ذلك من الانطباعات الخاصة به.

والتعيين الذي تدلّ عليه "لام الجنس" هو التعيين الذي يحصل في عالم الذهن، من خلال تطبيق الصورة الذهنية على الانطباعات المألوفة سابقاً والمرتكزة في الذهن عن كلّ ماهية من الماهيات التي نشاهدها في الخارج، فعندما نسمع كلمة "أسدٌ" أو كلمة "نارٌ" مثلاً نفهم منها أصل ماهية الأسد أو ماهية النار من دون تطبيق هذه الماهية على الانطباعات المركوزة في الذهن عن

"الأسد" وعن "النار" ككونها حارة ذات لهب إلخ؛ ولهذا تكون نكرةً، بينما حينما نسمع كلمة "الأسد" أو "النار" فإننا نفهم ماهية الأسد أو ماهية "النار"، ونقوم بتطبيقها على تلك الانطباعات المألوفة للذهن والمركوزة فيه عن ماهية الأسد والنار، وبهذا يحصل التعريف والتعيين في لام الجنس.

واسم الجنس في حالة كونه معرفة؛ سواء بتعريف اللام العهدية أو الجنسية؛ وكذلك في الحالة الثالثة التي يخلو فيها الاسم من التنكير والتعريف؛ في هاتين الحالتين يصلح الاسم لإنتاج الإطلاق والشمولية معاً؛ ولهذا لو قال المتكلم: أكرم العالم، أمكن إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الشمولية في كلمة عالم. وكذلك في الحالة الثالثة في مثال: رجلٌ خيرٌ من امرأة، فإنه أيضاً يصلح اسم الجنس هنا للشمولية؛ وهذا بخلاف الحالة الثانية التي تقدمت، التي أخذ فيها قيد الوحدة؛ فإنه يمتنع معها إثبات الشمولي، فتنبه جيداً للأنحاء الثلاثة.

**الانصراف**

**«قد يتكوّن نتيجةً لملابسات أنس ذهنيّ خاصّ بحصّة معيّنة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا الأنس على نحوين:**

**أحدهما: أن يكون نتيجةً لتواجد تلك الحصّة في حياة الناس وغلبة وجودها على سائر الحصص.**

**والآخر: أن يكون نتيجةً لكثرة استعمال اللفظ وإرادة تلك الحصّة على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول.**

**أمّا النحو الأوّل فلا يؤثّر على إطلاق اللفظ شيئاً؛ لأنّه أنس ذهنيّ بالحصّة مباشرةً دون أن يؤثّر في مناسبة اللفظ لها، أو يزيد في علاقته بما هو لفظ بتلك الحصّة خاصّة.**

**وأمّا النحو الثاني؛ فكثرة الاستعمال المذكورة قد تبلغ إلى درجة توجب نقل اللفظ من وضعه الأوّل إلى الوضع للحصّة، أو تحقّق وضعاً تعيُّنيّاً للّفظ لتلك الحصّة بدون نقل، وقد لا توجب ذلك أيضاً، ولكنّها تشكّل درجةً من العلاقة والقرن بين اللفظ والحصّة بمثابة تصلح أن تكون قرينةً على إرادتها خاصّةً من اللفظ، فلا يمكن حينئذ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّها تتوقّف على أن لا يكون في كلام المتكلّم ما يدلُّ على القيد، وتلك العلاقة والأنس الخاصّ يصلح للدلالة عليه».**

### الشرح

الانصراف في اللغة بمعنى التحول والابتعاد، وانصرف عن الشيء؛ أي: تحوّل عنه وتركه وابتعد عنه، وفي اصطلاح الأصوليين هو انتقال ذهن السامع إلى معنى خاصّ وابتعاده عن سائر المعاني له عند إطلاق الكلمة، مثلاً: انتقال ذهن الشخص إلى معنى ماء دجلة ـ إذا كان يعيش على ضفافها ـ عند سماعه كلمة "الماء" مع أن كلمة الماء لا تختص بماء دجلة فقط. أو قل هو: حضور حصّة معينة من المعنى المطلق إلى الذهن عند سماع اللفظ المطلق؛ على الرغم من اشتمال اللفظ على حصص أخرى.

وهذا الانصراف ينشأ نتيجة حصول أنس ذهني خاص بحصة معينة دون باقي الحصص، وهذا الأنس له سببان:

الأول: كما في المثال السابق في ماء دجلة، أن يكون السبب هو كثرة وجود هذه الحصة من بين سائر حصص الطبيعة خارجاً، وندرة وجود الحصص الباقية؛ فالماء مثلاً له عدة حصص، ماء دجلة وماء الفرات وماء النيل ونحو ذلك، لكن في منطقةٍ ما كان الغالب هو ماء دجلة دون بقية حصص الماء، ولهذا عندما يقال ل لشخص جئني بماءٍ، سوف ينصرف إلى ذهنه ابتداءً تلك الحصة الخاصة؛ وهي ماء دجلة، دون غيرها من الحصص.

وهنا نلاحظ في هذا النحو من الانصراف أنه لا علاقة له باللفظ والدليل أصلاً، ولذا فهو لا أثر له في فهم المعنى من الدليل، ولا يوجب هدم الإطلاق، ولا يمنع من انعقاد مقدمات الحكمة. فلو قال: "جئني بماء" أمكن هنا إجراء قرينة الحكمة وإثبات أن الحكم انصب على طبيعة الماء، وبالتالي يثبت الشمول لكل أفراد الماء.

الثاني: أن يكون السبب هو كثرة استعمال اللفظ في تلك الحصة المعينة وإرادتها دون بقية الحصص، إما بنحو المجاز، أو بنحو تعدد الدال والمدلول، بأن يقترن بالكلام بما يدلُّ عليها؛ كما لو كثر استعمال كلمة "ماء" في خصوص "ماء دجلة" بأن يستعمل المتكلم كلمة "ماء" مع لفظ يدلُّ أيضاً على خصوص دجلة، والنتيجة أن المقصود هو "ماء دجلة" بنحو تعدد الدال (اللفظ)، وبتبعه يتعدد المدلول (المعنى).

وفي هذا النحو الثاني؛ لو افترضنا أن كثرة الاستعمال في الحصة بلغ من الكثرة رتبةً هجر معها المعنى الأصلي؛ وحصل انتقال من المعنى الطبيعي إلى المعنى الخاص بالحصة، أو حصل وضع تعيّني ـ كما مرّ سابقاً ـ بأن أصبح اللفظ يدلُّ على معنى الحصة، من دون هجر للمعنى الأول؛ بحيث بات عندنا مشترك

لفظي، فثمة لفظ واحد له دلالة على المعنى العام، واللفظ نفسه له دلالة على المعنى الخاص، هنا سوف يكون الانصراف مانعاً من انعقاد مقدمات الحكم وسوف يكون قرينة صالحة للمتكلم في أن يعتمد عليها، وبهذا ينهدم الإطلاق.
ومثال ذلك:

لفظة "إمام"، معناها لغةً: كلُّ من يُقتدى به، سواء في الصلاة أم في غيرها، لكنها استعملت كثيراً فيمن يُقتدى به في الصلاة، وأريد منها هذا المعنى كثيراً؛ ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فحصل بين اللفظ وبين هذه الحصة أنسٌ أوجب الانصراف عند استعماله، وهذا الأنسُ الذهني لفظيٌ، لأنّه حصل بسبب اللفظ، فإذا أُطلق اللفظ بعد ذلك وتردّد بين المعنيين، فإما أن يكون مجملاً، فيما إذا وصلت كثرة الاستعمال إلى الوضع التعيني وأصبح اللفظ مشتركاً، لأنّ الإجمال حاله حال كلّ مشترك إذا أطلق ولم يُعيَّن أحد معنييه بقرينة ونحوها، وأمّا إذا لم يصل إلى هذه المرتبة، فأيضاً سيكون هذا الانصراف صالحاً لأنْ يعتمد عليه المتكلّم في مقام بيان إرادة الحصة الخاصة، ولا يكون الاعتماد عليه حينئذ خارجاً عن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو الأساس في مقدمات الحكمة.

## الإطلاق المقاميّ

**«الإطلاق الذي استعرضناه وعرفنا أنّه يثبت بقرينة الحكمة والظهور الحاليّ السياقيّ نسمّيه "الإطلاق اللفظيّ" تمييزاً له عن نحوٍ آخر من الإطلاق لا بدّ من معرفته، نطلق عليه اسم "الإطلاق المقاميّ".**

**ونقصد بالإطلاق اللفظيّ: حالة وجود صورة ذهنيّة للمتكلّم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة، ففي مثل هذه الحالة إذا تردّدنا**

في هذه الصورة هل أنّها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الذي سيق للتحدّث عنها، كان مقتضى الظهور الحاليّ السياقيّ -في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد -هو الإطلاق، وهذا هو الإطلاق اللفظيّ؛ لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

وأمّا الإطلاق المقاميّ فلا يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصورة الذهنيّة التي يتحدّث عنها اللفظ، وإنّما يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً لكان صورةً ذهنيّةً مستقلّةً وعنصراً آخر، فإذا قال المتكلّم: "الفاتحة جزء في الصلاة، والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها..."وسكت، وأردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئيّة السورة أنّها ليست جزءاً كان هذا إطلاقاً مقاميّاً. ويتوقّف هذا الإطلاق المقاميّ على إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة، إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون عدم ذكره لجزئيّة السورة كاشفاً عن عدم جزئيّتها، ومجرّد استعراضه لعدد من أجزاء الصلاة لا يكفي لإحراز ذلك، بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينةٍ خاصّة على أنّه في هذا المقام.

وبذلك يختلف الإطلاق المقاميّ عن الإطلاق اللفظيّ؛ إذ في الإطلاق اللفظيّ يوجد ظهور سياقيّ عامّ يتكفّل إثبات أنّ كلّ متكلّم يسوق لفظاً للتعبير عن صورة ذهنيّة، فلا تزيد الصورة الذهنيّة التي يعبّر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، ولا يوجد في الإطلاق المقاميّ ظهور مماثل في أنّ كلّ من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاة فهو يريد الاستيعاب».

**الشرح**

في نهاية بحث مقدمات المحكمة، وقبل الانتقال إلى بعض تطبيقاتها، نريد في هذا المبحث أن نميّز بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي، وهو بحث مفيد للطالب، وإذا أتقن الطالب حقيقية كلا الإطلاقين نظرياً سوف يتمكن من التمييز بينهما في مقام التطبيق.

فنقول: الإطلاق الذي كنا نتحدث عنه سابقاً وقلنا إنه يثبت من خلال إجراء مقدمات الحكمة، وأنه يعتمد على ظهور حال المتكلم في أن ما لا يقوله في كلامه لا يريده، أو ظهور حاله في أن كلامه يطابق مراده الجدي، هذا الإطلاق نصطلح عليه بالإطلاق اللفظي، وتقييدنا له باللفظي كي نُميّزه عن إطلاق آخر سوف نتعرف عليه، ونصطلح عليه بالإطلاق المقامي.

وقبل الدخول في توضيح الإطلاق المقامي، دعونا نتكلم عن الإطلاق اللفظي، ونعطي صورة واضحة عن المقصود منه:

في الإطلاق اللفظي ثمّةَ أمرٌ من المولى بشيء، وهذا الأمر وصلَنا بصورة كلام له، وهو بلا شك صورة ذهنية للمتكلم قد عبّر عنها بهذا الكلام، وهذا الشيء له حالات، فلو ترددنا في هذه الصورة الذهنية، وشككنا في أن المتكلم يريد حالة خاصة من تلك الحالات، بأن كانت هذه الصورة تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام، كما لو كان قد قال: "**أكرم العالم**"، وكانت لهذا الإكرام حالات، منها حالة إكرام الفاسق وحالة العادل، وشككنا بأنه يريد حالة العادل فقط، لكنه لم يذكر قيد العدالة المعبرة عن تلك الحالة، عندئذٍ يكون مقتضى ظهور حال المتكلم في أنه عادة يبيّن تمام مرامه بكلامه، وما لا يذكره في الكلام لا يريده

في مرامه؛ ومقتضى هذا الظهور أنه لا يريد القيد في مرامه ما دام لم يذكره، وهذا هو الإطلاق اللفظي، وهو كما ترى مرتبط باللفظ والكلام.

وهنا نلاحظ: ١. أننا لم نكن بحاجة إلى دليل خاص على أن ظاهر حال المتكلم أنه يبين تمام مرامه من خلال كلامه ولفظه؛ بل يكفي فيه أنه مقتضى الأصل العقلائي.

٢. كما نلاحظ أيضاً أن مصب الإطلاق هو اللفظ والكلام.

٣. أن الإطلاق اللفظي يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصورة الذهنية التي عبر عنها المتكلم بلفظه وكلامه؛ فالقيد يكون مقيِّداً ومضيِّقاً للصورة التي تعبر عن مراد المتكلم.

وأمّا الإطلاق المقامي، فهو نريد أن ننفي به أمراً محتملاً على تقدير ثبوته لا يكون قيداً في المرام الجدّي للكلام الذي بين أيدينا، وإنّما يكون مراماً آخر في مقابل هذا المرام، فمثلاً: إذا قال الإمام عليه السلام: "أ لا أعلّمكم وضوء رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم؟ ثم قال: "غُسل الوجه جزء من الوضوء، وغسل اليدين جزء، ومسح الرأس والقدمين كلّ منهما جزء...إلخ".

فلو أردنا نفي جزئية المضمضة التي لم يذكرها الإمام في كلامه، فهنا لا يمكن إجراء مقدمات الحكمة والتمسّك بالإطلاق اللفظي؛ وذلك لأنّ المضمضة المحتمل وجوبها، على فرض ثبوت جزئيتها، لا تكون قيداً في أي جزء من الأجزاء التي ذكرها الإمام، بل تكون صورة ذهنية جديدة مستقلة.

نعم يمكن ذلك من خلال إجراء الإطلاق المقامي هنا؛ فيما لو أحرزنا أن الإمام في مقام بيان استيعاب تمام إجزاء الصلاة، فنقول عندئذ: إن الإمام كان في

هذا المقام؛ ولم يتعرض لذكر جزئية المضمضة، بل سكت عنها؛ فهي إذن خارجة عن غرضه.

ونلاحظ هنا:

١.أن الإطلاق المقامي يعتمد على ظهور كون المتكلم في مقام بيان استيعاب كلّ ما له دخل في غرضه من أجزاء، وهذا الظهور نحتاج فيه إلى قرينة ودليل خاص، ولو بقرينة كلام الإمام: "ألا أعلّمكم" ولا يكفي فيه الظهور السياقي الحالي أن المتكلم عادة يبين بكلامه تمام غرضه، لأننا نتكلم عن حكم آخر وراء حكمه هذا، وصورة ذهنية أخرى غير مرتبطة بمدلول الكلام، لا تقيده ولا تضيق شيئاً فيه.

٢. أن مصب هذا الإطلاق هو مقام المتكلم لا لفظه، لأننا لو أحرزنا أن المتكلم في مقام بيان تمام الأجزاء وتمام الصور الذهنية للوضوء، سوف نثبت بسكوته عن صورة ذهنية معينة أنه لا يريدها في غرضه حتماً.

٣.أن الإطلاق المقامي يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً في الواقع لكان صورة ذهنية أخرى للمتكلم وليس قيداً لصورة ذهنية معينة.

وهكذا يتضح أن مقدمات الحكمة الجارية في الإطلاق اللفظي لا تجري ذاتها في الإطلاق المقامي، لأنّ المقدمة التي تقول إن المتكلم بالأصل العقلائي هو في مقام بيان كلّ ما له دخل في غرضه بشخص كلامه، هذه المقدمة لا تكفي في الإطلاق المقامي، بل لا بد من إحراز أن المتكلم في مقام بيان واستيعاب كلّ حكم متعلق بالموضوع، وهو كما ترى بحاجة إلى دليل خاص.

وفي مثال الوضوء السابق يمكن لنا أن نجري الإطلاق اللفظي أيضاً فيما لو شككنا بأنّ غسل الوجه الذي هو جزء، هل هو غسل الوجه كيفما اتّفق، أم غسله

من أعلى إلى أسفل؟ فهنا تجري مقدمات الحكمة، ونتمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات أنّ الغسل جزء كيفما وقع، لأنّه لو كانت الجزئية مخصوصة فيه بالأعلى للأسفل، لكان هذا قيداً زائداً في المرام الجدّي من كلامه، فيجب بيانه، ولكن المفروض أنّ الكلام لم يشتمل عليه، فننفيه بالإطلاق اللفظي ويتعيّن بمقتضى ذلك الظهور الحالي، أنّ ما هو جزء إنّما هو غسل الوجه كيفما كان.

وهكذا صار واضحاً الفارق بين الإطلاق اللفظي والمقامي.

### بعض التطبيقات لقرينة الحكمة

**«يدلُّ الأمر على الطلب، وأنّه على نحو الوجوب، كما تقدّم. وقد يقال بهذا الصدد: إنّ دلالته على الوجوب ليست بالوضع، وإنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة؛ لأنّ الطلب غير الوجوبيّ طلب ناقص محدود، وهذا التحديد تقييد في هويّة الطلب، ومع عدم نصب قرينة على التقييد يثبت بالإطلاق إرادة الطلب المطلق، أي الطلب الذي لا حدّ لهً بما هو طلب وهو الوجوب.**

**وللطلب انقسامات عديدة: كانقسامه إلى الطلب النفسيّ والغيريّ، فالأوّل هو طلب الشيء لنفسه، والثاني هو طلب الشيء لأجل غيره.**

**وانقسامه إلى الطلب التعيينيّ والتخييريّ، فالأوّل هو طلب شيء معيَّن، والثاني طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير.**

**وانقسامه إلى العينيّ والكفائيّ، فالأوّل هو طلب الشيء من المكلّف بعينه، والثاني طلبه من أحد المكلّفين على سبيل البدل.**

**وبالإطلاق وقرينة الحكمة يمكن أن نُثبِت كون الطلب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً.**

**ويقال في توضيح ذلك: إنّ الغيريّة تقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير، والتخييريّة تقتضي تقييده بما إذا لم يؤتَ بالآخر، والكفائيّة تقتضي تقييده بما إذا لم يأتِ الآخر بالفعل، وكلّ هذه التقييدات تُنفى مع عدم القرينة عليها بقرينة الحكَمة، فيثبت المعنى المقابل لها».**

**الشرح**

في نهاية موضوع الإطلاق ومقدمات الحكمة نستعرض بعض التطبيقات العملية، ومن هذه التطبيقات:

مرّ سابقاً أن الأمر، سواء بصيغته أم بمادته، يدلُّ على الطلب الوجوبي بالوضع، لكن هناك من يرى أن الوضع لا يدلُّ على الوجوب، بل غاية ما يدلُّ الأمر عليه وضعاً هو مجرد الطلب، وأما تعيين كونه طلباً استحبابياً أو وجوبياً فهذا إنّما يكون بواسطة قرينة الحكمة والإطلاق، وتوضيح ذلك:

عندما يقول المتكلم: "صلّ صلاة الظهر" فهنا لا يمكن أن نتعرف على أن طلبه وجوبيٌ ما لم نُجْر قرينة الحكمة، وذلك بأن نصوّر فردين للطلب، أحدهما يعتبر قيداً، والثاني يعبر عن الطبيعة كما هي بلا قيد، فنقول:

لو دققنا في الاستحباب نجد أنه طلب لكنه طلب ضعيف وناقص؛ ولهذا لو كان المتكلم قاصداً له في كلامه كان عليه أن يذكر ما يدلُّ عليه، أمّا الطلب الوجوبي فهو أكمل وأتم أفراد الطلب؛ لأنّه طلب تقف وراءه إرادة شديدة، وشدة الشيء كما يقال هي من سنخه؛ فلا يحتاج في الكلام لذكر ما يدلُّ عليه، وبما أن المتكلم لم يتعرض لذكر ما يدلُّ على الاستحباب وإنما سكت عن ذلك،

فهو لا يريده، وعندئذٍ فلا يوجد غير الطلب الوجوبي الذي هو فرد كامل وهو بمثابة المطلق.

وسوف يأتي في حلقة مقبلة مناقشة هذا التطبيق بهذه الكيفية واقتراح كيفية أخرى؛ فانتظر.

والتطبيق الآخر: أن الطلب ينقسم إلى عدة تقسيمات، فقد ينقسم إلى طلب نفسي؛ وهو طلب الشيء لنفسه (كالصلاة)، وطلب غيري؛ وهو طلب الشيء لأجل غيره (كالوضوء). وقد ينقسم إلى طلب تعييني؛ وهو طلب شيء معين من دون أن يكون له بديل (كالصلاة)، وطلب تخييري؛ وهو طلب للشيء بنحو التخيير (كإطعام ستين مسكيناً أو الصوم شهر أو العتق في كفارة من تعمد الإفطار في شهر رمضان). وقد ينقسم إلى طلب عيني؛ وهو طلب شيء من المكلف بشخصه وعينه (كوجوب الصلاة اليومية) فلا يمكن أن يقوم به شخص آخر، وطلب كفائي؛ وهو الطلب من أحد المكلفين على نحو التخيير (كوجوب تغسيل الميت) فهو طلب لا من شخص بعينه، بل يقع وجوبه على عاتق الجميع لكن وجوبه بنحو لو فعله أحدهم سقط عن الآخرين.

هذا، فلو شككنا هل أن الطلب في كلام المتكلم نفسيٌّ أم غيري، فإنه يمكن لنا تعيين كونه نفسياً؛ وذلك لأنّ الغيرية التي نحتملها لو كانت مقصودة للمتكلم فهي تقتضي أن يقيد المتكلم كلامه بما يدلُّ عليها؛ بأن يذكر أن هذا الطلب وجب لذلك الغير. ونثبت كونه تعيينياً؛ لأنّ التخييرية تقتضي ذكر المتكلم قيداً يدلُّ على أن طلبه إنّما هو فيما إذا لم يؤت به الآخر، وكذلك نثبت كونه تعينياً؛ لأنّه الكفائية بحاجة إلى ذكر قيد يدلُّ عليها في كلام المتكلم؛ بأن يقول إذا لم يأت الآخر بالفعل.

وكل هذه القيود المحتملة تُنفى بالإطلاق وقرينة الحكمة عندما تنعدم وجود القرينة على أي واحدة من هذه القيود.

## العموم

### تعريف العموم

**«الاستيعاب تارةً يثبت دون أن يكون مدلولًا للّفظ، وأخرى يكون مدلولًا له، فالأوّل كاستيعاب الحكم الوارد على المطلق لأفراده، فإذا قيل: ″أكرم العالم″ اقتضى اسم الجنس استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم، إلّا أنّ هذا الاستيعاب ليس مدلولًا للّفظ، وإنّما الكلام يدلُّ على نفي القيد، ومن لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذ في مرحلة التطبيق على جميع أفراد العالم.**

**والثاني هو العموم، كما في قولنا: ″كلّ رجل″، فإن ″كلّ″ هنا تدلّ بنفسها على الاستيعاب».**

### الشرح

الاستيعاب والشمول تارة يثبت عبر التحليل العقلي، كاستيعاب الحكم لجميع أفراده في المطلق، كما لو قال: "أكرم العالم" فإن مفهوم العالم يستوعب جميع أفراده، لكن هذا الاستيعاب ليس استيعاباً لفظياً؛ أي ليس مدلولاً للفظ، بل هو تحليل عقلي ينتج نفي القيد، ومن لوازم ذلك أن الحكم قد انصب على الطبيعة، والطبيعة في الخارج تنطبق على جميع أفرادها بالتساوي.

وتارة أخرى يكون الاستيعاب والشمول مدلولاً لفظياً، كما في قولنا: "أكرم كلّ رجل" فإن كلمة "كلّ" لها مفهوم اسمي، وهذا المفهوم هو الذي استوعب أفراد مفهوم الرجل لجميع أفراده.

ومن هنا يمكن لنا أن نعرف العموم؛ أنه: **استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر،** فلو قال المتكلم: "أكرم كلّ عالم" فهنا "كلّ" أفادت مفهوماً استيعابياً، والمدخول أفاد مفهوم "عالم". والعموم يعني أن مفهوم "كلّ" استوعب أفراد مفهوم عالم، سواء كان المستوعَب أفرادياً أم أجزائياً، فيمكن أن يقال: " اقرأ كلّ كتاب" أو يقول: " اقرأ كلّ الكتاب".

### أسماء العدد والعموم

**«وبهذا ظهر أنّ أسماء العدد-كعشرة-رغم استيعابها لوحداتها ليست عموماً؛ لأنّ هذا الاستيعاب صفة واقعيّة للعشرة، فإنّ كلّ مركّب يستوعب أجزاءه، وليس مدلولًا عليه بنفس لفظ العشرة، فحاله حال انقسام العشرة إلى متساويين، فكما أنّه صفة واقعيّة وليس داخلًا في مدلول اللفظ كذلك الاستيعاب».**

### الشرح

وبما ذكرنا من أن العموم لا يختص بالأفراد، بل يشمل حتى الأجزاء، وقع توهم في عدم الفرق بين أسماء العدد وأداة العموم، فكلمة "عشرة" مثلاً لا تفترق عن أداة العموم؛ إذ أنّ كلمة "عشرة" مستوعبة لأجزائها واحداً واحداً؛ فيمكن اعتبارها من أدوات العموم.

ورفع التوهم بأن يقال: إنّ أداة العموم ما يكون دالّاً على نفس الاستيعاب ككلمة (كلّ)، وأمّا كلمة (عشرة) ونحوها فحالها حال سائر الألفاظ الموضوعة للمركّبات كالكتاب والدار وغيرهما، فلا يتصور أحد أنّ كلمة "كتاب" أو "دار" من أدوات العموم لكونه مستوعباً لأجزائه! فإنّ لفظة كتاب ودار لم توضع لإفادة الاستيعاب، بل وضعت لمركّب يكون من لوازمه التكوينيّة الاستيعاب، فيقال: إنّ كلّ مركّب هو مستوعب لأجزائه، كما يقال: إنّ كلّ مركّب أكبر من جزئه، أو أن العشرة تنقسم إلى متساويين، بدون أن يكون ذلك داخلاً في مفهوم اللفظ، وأسماء الأعداد من هذا القبيل، فإنّها لم توضع للاستيعاب أساساً، بل وضعت لمفهوم مركّب، فكلمة (عشرة) ليست بنفسها من أدوات العموم.

ويمكن الجواب بنحو آخر بأن يقال: كما عرّفنا العموم بأنه استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر؛ هذا التعريف لا ينطبق على كلمة "عشرة" فهي لا تستوعب أفراد مفهوم آخر؛ ولهذا صح دخول "كلّ" عليها، فيقال: "اقرأ كلَّ العشرة"

## توضيح المفردات

قوله: " **لأنّ هذا الاستيعاب صفة واقعيّة للعشرة**"

أي أن الاستيعاب صفة تكوينية للعشرة، كما أن البيت من صفته التكوينية أن له مجموعة من الغرف، وليس هو من أدوات العموم.

## أدوات العموم ونحو دلالتها

**«لا شكّ في وجود أدوات تدلّ على العموم بالوضع، مثل كلمة "كلّ" و"جميع" ونحوهما من الألفاظ الخاصّة بإفادة الاستيعاب، غير أنّ النقطة**

الجديرة بالبحث فيها وفي كلّ ما ثبت أنّه من أدوات العموم بالوضع هي: أنّ إسراء الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة-أي "عالم" مثلاً في قولنا "أكرم كلّ عالم"-هل يتوقّف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول، أو أنّ دخول أداة العموم على الكلمة يغنيها عن مقدّمات الحكمة، وتتولّى الأداة بنفسها دور تلك القرينة؟

وقد ذكر صاحب الكفاية رحمه الله: أنّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظريّة؛ لأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعةً لاستيعاب ما يراد من المدخول تعيّن الوجه الأوّل؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحية الأداة، بل بقرينة الحكمة.

وإذا كانت موضوعةً لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعيَّن الوجه الثاني؛ لأنّ المدخول مفاده الطبيعة؛ وهي صالحة للانطباق على تمام الأفراد، فيتمّ تطبيقها كذلك بتوسّط الأداة مباشرة. وقد استظهر رحمه الله-بحقٍّ-الوجه الثاني.

وقد لا يكتفى بالاستظهار في تعيين الوجه الثاني، بل يبرهن على إبطال الوجه الأوّل بلزوم اللغويّة، إذ بعد فرض الاحتياج إلى قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المرتبة السابقة على دخول الأداة يكون دور الأداة لغواً صرفاً، ولا يمكن افتراض كونها تأكيداً؛ لأنّ فرض الطوليّة بين دلالة الأداة وثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة يمنع عن تعقّل كون الأداة ذات أثرٍ ولو تأكيديّ».

**الشرح**

بعد أن بيّنا معنى العموم وذكرنا تعريفاً له، نريد أن نبين الآن كيفية دلالة الأداة مثل **"كلّ"** و" **جميع**" ونحوها على العموم، فلو قال المتكلم: **"أكرم كلّ عالم"** فهل أن الأداة **"كلّ"** ـ الدالة على الاستيعاب ـ تستوعب جميع أفراد مفهوم عالم مباشرة أم أن دلالتها على ذلك إنّما يكون بعد إجراء مقدمات الحكمة في المدخول "عالم" ثم تأتي الأداة وتستوعب المقدار الذي تعين بالإطلاق؟

أي أننا نقول إن المتكلم لم يقيد العالم بخصوص العادل، مع أنه في مقام البيان، ومقتضى ظهور حاله في أن ما لم يقله لا يريده، فهو إذن لا يريد خصوص العادل من مفهوم العالم، فنثبت أن حكمه انصب على مطلق طبيعة العالم، والحكم بدوره ينحل خارجاً -عقلاً- على جميع أفراد الطبيعة، وهكذا يثبت الشمول، إلى هنا انتهينا من مقدمات الحكمة فتأتي بعدها الأداة "كلّ" لكي تستوعب ما ثبت بالإطلاق.

فهناك إذن وجهان في كيفية الدلالة، الأول: إن الدلالة على العموم تتولاه الأداة بنفسها، الثاني: أن الدلالة على العموم تتم مع ضميمة مقدمات الحكمة.

يقول صاحب الكفاية إنّ كلا الوجهين ممكن من ناحية نظرية وثبوتية؛ ويفسر صاحب الكفاية سبب الإمكان لكلا الوجهين: أن ذلك مرتبط بكيفية الوضع وتصورات الواضع، فإنه من الممكن أن الواضع قد وضع كلمة "كلّ" لاستيعاب ما يراد من المدخول. كما أنه من الممكن أيضاً أنه قد وضعها لاستيعاب تمام ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول خارجاً.

فإن كان نحو الوضع هو الأول، فهذا يعني أننا بحاجة إلى إجراء قرينة الحكمة أولاً من أجل تعيين ما يراد من المدخول، فحينما نحتمل أنه أراد

خصوص العادل، سوف ننفي ذلك بالإطلاق أولاً ثم بعد ذلك تتولى الأداة الاستيعاب ثانياً لما ثبت بالإطلاق.

أمّا إذا كان الواضع قد وضع الأداة لاستيعاب ما يمكن انطباق المدخول عليه من أفرادٍ خارجاً، فهنا سوف لن نحتاج إلى قرينة الحكمة، بل سوف تتولى الأداة بنفسها عملية الاستيعاب، لأنّ المدخول "عالم" مفاده الطبيعة، أي طبيعة "العالم" وهذه الطبيعة صالحة للانطباق على جميع أفرادها خارجاً بلا استثناء، وهكذا يتحقق الاستيعاب بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة. هذا من ناحية ثبوتية.

أمّا من ناحية إثباتية؛ فقد استظهر الشيخ الآخوند صاحب الكفاية الوجه الثاني، فاعتقد أن هذا الوجه هو المستظهر عرفاً.

ولم يكتف بعض المحققين كالسيد الخوئي بمجرد الاستظهار العرفي للآخوند؛ بل برهن رحمه الله أيضاً على صحة الوجه الثاني بإبطال الوجه الأول المزاحم له. وذكر أن وجه بطلان الوجه الأول هو لزوم اللغوية، وتوضيح ذلك:

أن افتراض الاحتياج إلى قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق لكي يتم الاستيعاب في مرتبة سابقة على الأداة يجعل الأداة لا دور لها إلا تحصيل الحاصل، فبعد أن ثبت الشمول بالإطلاق فما هي فائدة الأداة عندئذٍ؟

إن قلت: لمَ لا تكون الفائدة في أن أداة (كل) تؤكد الاستيعاب، أي أن أثرها سوف يكون تأكيدياً، فيمكن الجواب عن ذلك: بأن يقال: التأكيد هنا غير معقول أيضاً؛ لأنّ دلالة الأداة على التأكيد إنّما تكون بعد إجراء مقدمات الحكمة كما هو الفرض، ودلالتها على العموم والتأكيد لا تعقل إلّا في دالين عرضيين. أي أن الأداة حينما تفيد العموم كما هو مقتضى الوجه الثاني، حيث تعقلنا أنها

يمكن أن تكون موضوعة لتفيد العموم، وذلك بأن تكون موضوعة لما يراد من مدخولها، فدلالتها على العموم تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة ومن ثم يتحقق الاستيعاب، عندئذ لكي تفيد التوكيد لا بد أن تستقل في دلالتها على العموم والاستيعاب أولاً من دون أن تعتمد على مقدمات الحكمة ثم تقوم بدور التأكيد، أمّا أن يكون تأثير التأكيد بعد إجراء مقدمات الحكمة بحسب وضعها المفترض، فإنه بحسب الفرض لا تفيد معنى العموم إلا بعد إجراء مقدمات الحكمة؛ فهذا غير معقول وغير مفيد، فدلالة الأداة على العموم تتداخل مع نتيجة الإطلاق ولم ينفصل عنه ليكون مؤكداً، فلو كانت هناك عربة يحركها الحصان وأنها في حركتها تابعة لحركة الحصان، فلا يمكن أن تكون حركة العربة مؤكدة لحركة الحصان.

وخلاصة الكلام: إن المؤكِّد لمعنى لكي يمارس وظيفته لا بد أن يكون هناك معنى ثابت بدالٍّ في رتبة سابقة، ثم يأتي عليه المؤكد بدال آخر فيتحصل التأكيد، فالمؤكِّد والمعنى أمران دلَّ عليهما دالان عرضيان، في وقت واحد، وليس من المعقول أن يقوم دال التأكيد بالمشاركة في إثبات المعنى ثم بعد تحقق المعنى يقوم هو بنفسه بدور المؤكد لذلك المعنى.

## دلالة الجمع المعرَّف باللام

**«ومما ادُّعيت دلالته على العموم "الجمع المعرّف باللام" بعد التسليم بأنّ الجمع الخالي من اللام لا يدلُّ على العموم، وأنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلُّ على ذلك أيضاً، وإنّما يجري فيه الإطلاق وقرينة الحكمة».**

### الشرح

ذكرنا سابقاً أن هناك أدواتٍ تدل على العموم مثل "كلّ" و"عامة" و"جميع" ونحو ذلك، وقد ادُّعي أيضاً أن حرف "اللام" إذا دخلت عليه "الجمع" يكون من أدوات العموم؛ أي أن الواضع قد وضع الجمع المعرف باللام لإفادة العموم كما وضع كلمة "كلّ" للإفادة له، بينما لم يضع اللام الداخلة على المفرد لإفادة العموم، فثمّة فرق بين قول المتكلم "أكرم العلماء"، وبين قوله "أكرم العالم"، ففي الأول يدلُّ على العموم؛ بينما في الثاني لا يدلُّ على ذلك؛ وإنما يستفاد العموم والشمول من دال آخر، وهو قرينة الحكمة والإطلاق الناتج عنها.

### البحث يقع في مرحلتين

### المرحلة الأولى في تصوير الدلالة ثبوتا

**«والكلام في ذلك يقع في مرحلتين: الأولى: تصوير هذه الدلالة ثبوتاً، والصحيح في تصويرها أن يقال: إنّ الجمع المعرّف باللام مشتمل على دوالّ ثلاثة: أحدها يدلُّ على المعنى الذي يراد استيعاب أفراده، وهو المادّة. وثانيها يدلُّ على الجمع، وهو هيئة الجمع. وثالثها يدلُّ على استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادّة، وهو اللام».**

### الشرح

الكلام في دلالة الجمع المعرف باللام على العموم يقع في مرحلتين، الأولى: في تصور كيفية دلالة اللام الداخلة على ذلك، أي في تصور الدلالة ثبوتاً وإمكاناً،

والمرحلة الثانية في حال هذه الدلالة إثباتاً وخارجاً؛ أي في كيفية وضع الواضع لهذه الدلالة.

أمّا المرحلة الأولى فنقول:

إن الصحيح في تصوير هذه الدلالة بأن يقال: يمكن أن نفترض أن الجمع المعرف باللام كما في "العلماء" مثلاً، مشتمل على ثلاثة دوال:

الدالّ الأول: مادة الجمع، وهي "عالم" الموجودة ضمن هيئة علماء، فهي تدل على معنى يُراد له أن يستوعب أفراده جميعاً، فهو مفهوم مستوعَب (بالفتح).

والدالّ الثاني: هيئة الجمع (فعلاء) التي تضمنت هذه المادة، وهي تدل على الجمع، وهو مفهوم مستوعِب (بالكسر).

والدالّ الثالث: كلمة اللام، التي إذا دخلت سوف تدل على استيعاب هيئة الجمع لتمام أفراد مدلول ومعنى مادة عالم.

فهناك إذن ثلاث دوال: مادة الجمع والهيئة واللام، أمّا كيفية الدلالة فنقول:

ذكرنا سابقاً في تعريف العموم وقلنا إنه استيعاب مفهوم لتمام أفراد مفهوم آخر، وحينئذ لا بد أن يتوفر لنا دال يدلُّ على مفهوم مستوعِب، ودال آخر يدلُّ على مفهوم مستوعَب، ودال ثالث يدلُّ على النسبة الاستيعابية بينهما على نحو المعنى الحرفي.

وفي الجمع المعرف باللّام، عندنا أولاً هيئة الجمع، وهي تدل على معنى اسمي لا حرفي، على خلاف ما هو معلوم من أن الهيئة عادة تدل على معنى حرفي، وهذا ربما لم يصرح به المصنف إلا في بحث المشتق وفي بحث العموم، وهذا المعنى الاسمي لهيئة الجمع هو "الجماعة التي لا تقل عن ثلاثة" وقد اختار

المصنف أن هيئة الجمع وأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وغيرها تدل على معنى اسمي لا حرفي، وهذا هو المفهوم المستوعِب.

وثانياً: مادة الجمع، وهي تدل على المفهوم المستوعَب، بلحاظ ما له من مصاديق خارجاً.

وثالثاً: اللّام، وهي تدل على النسبة الاستيعابية، غاية الأمر أنّ دلالتها على ذلك ترجع إلى تعيين مرتبة الجمع الأعلى في العموم.

وبهذا يتضح الفرق بين بين دلالة العموم كما في قولنا "كلّ عالم"، حيث لم نحتج إلّا إلى دالين، هما لفظ "كلّ" ولفظ، "عالم"، وبين ما نحن فيه هنا، حيث احتجنا إلى ثلاث دوال، ووجه الفرق: أنّ الاستيعاب تارةً يكون ذاتياً لمفهوم المستوعِب، كـ "كلّ»، فلا نحتاج حينئذ إلى ما يدلُّ عليه، وأخرى لا يكون ذاتياً له، كهيئة الجمع، "علماء"، وحينئذ لا بدّ من دال يدلُّ عليه.

### المرحلة الثانية في حال الدلالة على العموم إثباتا

#### دعويان على دلالة اللام على العموم

**«والثانية: في حال هذه الدلالة إثباتاً، وتفصيل ذلك: أنّه تارةً يدّعى وضع اللام الداخلة على الجمع للعموم، وأخرى يدّعى وضعها لتعيين مدخولها، وحيث لا يوجد معيّن للأفراد الملحوظين في الجمع من عهد ونحوه تتعيّن المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنّها المرتبة الوحيدة التي لا تَردُّدَ في انطباقها وحدود شمولها، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعيّ، وليس هو المدلول المباشر».**

**الشرح**

بعد أن أمكن تصوير فرضيةٍ -في اللام الداخلة على الجمع -يمكنُ فيها الدلالةُ على العموم، نريد في المرحلة الثانية أن نبحث في كيفية دلالة هذه اللام الداخلة على الجمع إثباتاً، أي ماذا فعل الواضع لكي تدل على العموم خارجاً وفي مرحلة الكلام وتوضيح المعاني، وهنا نقول بنحو مفصل:

يوجد دعويان في الدلالة على العموم:

**الدعوى الأولى**: الادّعاء بأن اللام قد وضعها الواضع ابتداء لكي تدل على العموم، بأن تصورَّ هذه "اللام" وتصور اسم الجنس في حالة الجمع، فوضعها لكي تفيد العموم في حالة دخولها على هذا الاسم. وهذه الدعوى، تعني أنّ هناك فرقاً بين "اللام" الداخلة على الجمع، واللّام الداخلة على المفرد، فإن الأولى تدل على العموم بالوضع، بينما الثانية تدل عليه بمقدمات الحكمة.

**الدعوى الثانية**: هو أنّ اللام" في كلّ الموارد موضوعة لكي تدل على التعيين في مدخولها أولاً، ثم تكون الدلالة على العموم؛ لأنها عندما دلّت على أنّ مدخولها متعين، إذن يجب أن يراد به الاستغراق، لأنّ التعيين في كل الموارد لا يكون إلّا في المرتبة العليا المستوعبة لجميع الأفراد؛ إذ لو أريد مرتبة دون ذلك، لما كان متعيناً، فلو كان للفظ "العلماء" مائة فرد، فإنه يكون متعيناً في المائة، وإلّا لم يتعين في غيرها؛ لأنّه حينئذ يكون كلّ فرد في غير المائة مردداً بين الخروج والدخول.

وبتعبير أوضح، عندما يوجد مثلاً في الخارج مائة عالم، فقال المتكلم "أكرم علماء" من دون ذكره حرف "**اللام**"؛ حينئذ توجد مراتب للجمع؛ بلحاظ أن هيئة الجمع معناها: المتعدد الذي يكون ثلاثة فأكثر، فهنا إذن عدة مراتب يمكن

افتراضها لكلمة "علماء" فقد يريد المتكلم مرتبة ثلاثة ثلاثة منهم، وقد يريد مرتبة الأربعة، أو الخمسة، أو المائة، كما أن هذه الثلاثة من العلماء قد تتداخل مع مرتبة أخرى، فواحد منها يكون أيضاً مشتركاً مع مراتب أخرى، وهكذا لا معيّن لهذه المراتب. لكن عندما يقول: "أكرم العلماء" عندئذٍ سوف تدل اللام على التعيين؛ لأنها موضوعةٌ لغةً لذلك؛ أمّا كيف يحصل التعيين هنا في الجمع، فهو يحصل بتعيين المرتبة الأخيرة منه، وهي مرتبة المائة في المثال، لأنّ كلّ المراتب غيرها لا تحدث تعييناً؛ فإن كلّ فرد من العلماء سوف يكون داخلاً في مرتبة الأربعة مثلاً وخارجاً عنها لكي يكون في مرتبة الخمسة وهكذا، أمّا مرتبة المائة فلا ترديد فيها.

وعندما نلاحظ هذه الدعوى نجد أن دلالة اللام على العموم من لوازم المدلول الوضعيّ، وليس هي المدلول المباشر؛ لأنّ اللام بحسب هذا الادعاء تدل أولاً على التعيين وضعاً وبالمدلول المطابقي، ثم على العموم بالمدلول الالتزامي.

### الاعتراض على كلا الدعويين

«**وقد اعترض على كلّ من الدعويَين: أمّا على الأولى فبأنّ لازمها كون الاستعمال في موارد العهد مجازياً، إذ لا عموم، أو البناء على الاشتراك اللفظيّ بين العهد والعموم، وهو بعيد.**

**وأمّا الثانية؛ فقد أورد عليها صاحب الكفاية رحمه الله: بأنّ التعيين كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع كذلك هو محفوظ في المراتب الأخرى، وكأنّه يريد بالتعيين المحفوظ في كلّ تلك المراتب تعيّن العدد،**

**وماهية المرتبة، وعدد وحداتها، بينما المقصود بالتعيّن الذي تتميَّز به المرتبة الأخيرة من الجمع: تعيّن ما هو داخل من الأفراد في نطاق الجمع المعرَّف، وهذا النحو من التعيّن لا يوجد إلّا لهذه المرتبة».**

**الشرح**

**الاعتراض على الدعوى الأولى:**

اعترض على الادعاء الأول بأن لازمه أن يكون استعمال "اللام" في موارد العهد مجازياً، وقد تقدم تقسيم دلالات اللام في بحث حالات اسم الجنس، وذكرنا هناك أن اللام قد يراد بها العهد؛ وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ذكري وحضوري وذهني، فلو قال المتكلم: جاءني رجلٌ فأكرمتُ الرجلَ، فاللام هنا تفيد التعيين، وهو أن المقصود بالرجل هو خصوص الذي جاء إليه، وهو ما يعبر عنه بالعهد الذكري، وهكذا لو قال: جاءني علماء فأكرمت العلماء، دلت اللام أيضاً على العهد الذكري، وهي لا تفيد العموم كما هو واضح، بل تفيد مرتبة خاصة من العلماء هم خصوص الذين جاءوا في فرض الكلام؛ ومن هنا لو كانت اللام موضوعة لغةً بحسب الدعوى الأولى لكي تفيد العموم، فاستعمالها عندئذٍ في موارد العهد سوف يكون مجازياً لا حقيقياً، مع أننا لا نشعر بالمجاز.

أو نقول هناك إذن اشتراك لفظي، بأن تكون اللام موضوعة بوضعين، أحدهما للعموم والثاني للعهد، وهذه الدعوى بأنّ ثمّةَ وضعين للّام بعيدةٌ، وهي بحاجة إلى دليل وهو مفقود.

**الاعتراض على الدعوى الثانية:**

الدعوى القائلة بأن اللام موضوعة لمعنى واحد وهو إفادة التعيين، ومن لوازمه ذلك الدلالة على العموم، لأنّ التعيين في الجمع إنّما يكون في المرتبة الأخيرة، وهذا هو الاستغراق والشمول، هذه الدعوى أورد عليها صاحب الكفاية إشكالاً؛ حاصله: إن التعيين كما يحصل بالعدد كذلك يحصل في الماهية أيضاً، فرتبة الثلاثة متعينة بماهيتها ووحداتها الثلاثة المتميزة عن الرتبة الرابعة وهكذا، فالتعيين إذن كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة، كذلك هو متحقق في المراتب الأخرى، ولا مبرّر عندئذٍ للقول أنه ينصرف للرتبة الأخيرة بالخصوص.

ولكن هذا الكلام من صاحب الكفاية مدفوع، لأنّ المقصود بالتعيّن الذي تتميَّز به المرتبة الأخيرة من الجمع هو التعين الخارجي الذي لا تردد فيه -لا التعين الماهوي -وهو تعيّن ما هو داخل من الأفراد، وهذا النحو من التعيّن لا يوجد إلّا في المرتبة الأخيرة.

## المفاهيم

### تعريف المفهوم

**«الكلام له مدلول مطابقيّ وهو المنطوق، وقد يتّفق أن يكون له مدلول التزاميّ، والمفهوم مدلول التزاميّ للكلام، ولكن لا كلّ مدلول التزامي، بل المدلول الالتزاميّ الذي يعبِّر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلَّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، فقولك: "صلاة الجمعة واجبة" يدلُّ**

**بالدلالة الالتزاميّة على أنّ صلاة الظهر ليست واجبة، ولكنّ هذا ليس مفهوماً؛ لأنّه لا يعبِّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي انتفاء حكم المنطوق.**

**وتحصل الدلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود؛ بسبب أنّ الربط الخاصَّ المأخوذ في المدلول المطابقيّ بين الحكم وقيوده قد أخذ على نحوٍ يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به».**

### الشرح

### تعريف المفهوم

قبل الدخول في موضوع المفهوم، نتوقف أولاً في تعريفه، فنقول: كلّ كلام يتلفظ به المتكلم نعبر عنه بالمنطوق، ولهذا الكلام معنى مطابق نعبر عنه بالمدلول المطابقي، فلو قال: أكرم زيداً، فهذا الكلام له معنى مطابق له وهو المعنى المستفاد من كلماته وهيئته، فهناك معنى مستفاد من لفظة "أكرم" ومن هيئتها؛ وهناك معنى مستفاد من لفظة "زيداً"، ومعنى مستفاد من هيئة الجملة كاملة، وهذه الجملة قد لا يكون لها مدلول التزامي، لكن قد يتفق أحياناً أن يكون للكلام المنطوق معنيان، أحدهما مطابقي والآخر التزامي، كما لو قال: صلاة الجمعة واجبة في ظهر الجمعة، فهنا يكون لهذه الجملة معنيان: أحدهما ما نفهمه مباشرة من منطوق هذه الجملة ومن مجموع كلماتها والهيئة، وهو أن في يوم الجمعة لا بد أن يصلي الشخص صلاة جمعة. وهناك أيضاً معنى التزامي لم يذكر في الكلام المنطوق، ومفاده أن صلاة الظهر يوم الجمعة غير واجبة، وهذا المعنى نسميه بالمدلول الالتزامي وهو مدلول عقلي، إذ بعد أن علمنا من الخارج أنه لا يمكن أن تكون هناك صلاتان يوم الجمعة، وقد دل هذا الكلام على ضرورة

صلاة الجمعة يوم الجمعة، إذن لا تجب صلاة الظهر. وهل هذا المعنى الالتزامي هو المفهوم؟ كلا.

المفهوم الأصولي: مدلول التزامي لا مطابقي، لكن لا كلّ مدلول التزامي حتى مثل المدلول في صلاة الجمعة، بل هو مدلول التزامي خاص؛ وهو الذي يعبِّر عن انتفاء الحكم في المنطوق فيما إذا اختلَّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، فلو قال المتكلم: **"إذا جاءك زيدٌ فأكرمه"** في هذه الجملة المنطوقية نجد أن لها مدلولاً مطابقياً وهو ما نفهمه من المنطوق؛ أي أن إكرام زيد واجب، وهذا الوجوب متوقف على مجيئه؛ وهناك مدلول التزامي لم يُذكر في الكلام، بل هو مدلول عقلي، ما وراء الكلام؛ مفاده أن في حالة اختلال القيد المذكور في الكلام وانتفائه، سوف ينتفي الحكم المذكور في المنطوق أيضاً، وهو "وجوب الإكرام"، وهذا هو المفهوم الاصطلاحي في علم الأصول.

وحصول هذا المفهوم الالتزامي الدال على انتفاء الحكم بانتفاء القيد، إنّما تحقق بسبب نوع الربط بين الحكم والقيد الذي أفادته الجملة الشرطية في المنطوق، فهو ربط أخذ بنحوٍ لو انتفى القيد ينتفي معه الحكم.

ومعنى أن المفهوم متفرع على الربط بين الحكم والقيد يتضح بما يلي:

نقول يوجد في المنطوق: حكمٌ، وطرفُ الحكم، ولازمٌ، وهنا في اللازم عدة أمور:

أولاً: تارة يكون هذا اللازم وليد الحكم في المنطوق، يعني بمجرد تبدل الحكم إلى حكم آخر؛ فإنّ هذا اللازم سينتفي، ومثاله: لو قال: "**تجب الصلاة**" فإن هذا المنطوق لازمه وجوب المقدمة، لكن هذا اللازم متوقفٌ على الحكم في القضية المنطوقية، وبمجرد تغير الحكم من الوجوب إلى الاستحباب مثلاً

سينتفي هذا اللازم، فهذا لا يُسمى مفهوماً، إذن: إذا كان اللازم لازماً للحكم ليس بمفهوم.

ثانياً: أن يكون اللازمُ لازماً لطرف الحكم وليس للحكم فقط، بحيث ينتفي هذا اللازم بمجرد تبدل الحكم وكذلك بمجرد تبدل طرف الحكم، ومثاله: مفهوم الموافقة؛ كما لو قال: **"أكرم خدّام العلماء"** فإن المنطوق يدلُّ بالأولوية على وجوب إكرام العلماء أنفسهم، وهنا سينتفي اللازم بمجرد تغير الحكم وهو وجوب الإكرام، وأيضاً ينتفي بمجرد تبدل طرف الحكم؛ وهو إكرام خدام العلماء، فلو قال" **أكرم اليتيم**"، فهنا أبقينا الحكم وهو الوجوب؛ وغيّرنا الطرف، فإنّ اللازم سوف ينتفي، وهذا اللازم أيضاً ليس بالمفهوم.

ثالثاً: يوجد قسم ثالث للّازم وهو أن يكون لازماً لنفس الربط؛ لا للحكم ولا لطرف الحكم، ومثاله: لو قال المتكلم: **"الماء إذا بلغ كراً لا ينجّسه شيء"**، فإن مفهومه الانتفاء عند الانتفاء، أي يدلُّ على انتفاء الجزاء إذا انتفى الكر، فلو بدلنا الموضوع وقلنا إذا كان الماء ذا مادة فلا ينجسه شيء، أو بدلنا الحكم وقلنا: إذا بلغ الماء كراً لا يكون مطهراً للأشياء، فإن المفهوم يبقى، غاية ما في الأمر تتبدّل أطرافه، وهذا هو المفهوم اصطلاحاً.

### انتفاء طبيعي الحكم

**«ولكن ليس كلّ انتفاء من هذا القبيل للحكم المنطوق مفهوماً أيضاً، بل إذا تضمّن انتفاء طبيعيّ الحًكم المنطوق، فزيدٌ -مثلاً- قد يجب إكرامه بملاك "المجاملة"، وقد يجب إكرامه بملاك "مجازاة الإحسان"، وقد يجب إكرامه بملاك "الشفقة"، وهكذا، فإذا قيل: "إذا جاءك زيدٌ فأكرمه" فوجوب الإكرام**

**المبْرَز بهذا الكلام لا بدّ أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب، ولنفرض أنّه الفرد الأوّل منها مثلاً، وهذا الفرد من الوجوب ينتفي بانتفاء الشرط؛ تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود.**

**ولكنّ هذه القاعدة لا تنفي سائر أفراد الوجوب الأخرى، ولا يعتبر ذلك مفهوماً، بل المفهوم أن يدلُّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده على انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد، فقولنا: "إذا جاءَ زيد فأكرمه" -في المثال المتقدّم-إنّما يعتبر له مفهوم إذا دلّ الربط فيه بين الشرط والجزاء على أنّه في حالات انتفاء الشرط ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام بكلّ أفراده الآنفة الذكر.**

**ومن هنا صحَّ تعريف المفهوم بأنّه: انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق [عند انتقاء القيد] على أن يكون هذا الانتفاء مدلولًا التزاميّاً لربط الحكم في المنطوق بطرفه».**

**الشرح**

بقي أمرٌ مهم وهو أن نشير إلى أن الانتفاء في الحكم لا بد أن يكون لطبيعي الحكم حتى يتحقق المفهوم، وتوضيح ذلك:

في المثال السابق: "**إذا جاء زيدٌ فأكرمه**" نجد في منطوقه عند تحليله: هناك حكمٌ، وهو وجوب الإكرام المدلول عليه بالصيغة، وهناك يوجد أيضاً قيدٌ يتوقف عليه هذا الحكم وهو "مجيء زيد"، ولكي يتحقق المفهوم لا بد أن نفترض الذي ينتفي عند انتفاء القيد هو سنخ الحكم لا شخصه.

فالحكم في كلّ موارده لا بد أن يكون له ملاك ومصلحة استدعت صدوره من الآمر والحاكم، مثلاً عندما يقول المتكلم: "أكرم العالم"، لا بد أن يكون هناك ملاك خاص استدعى هذا الحكم، وليكن مثلاً ملاك احتياج العالم، أو ملاك تقواه، أو ملاك علمه، أو صلاته في الليل، وهكذا. أو قال مثلاً: **"أكرم زيداً"** فقد يكون الآمر هنا قد أوجب إكرامه بملاك المجاملة لزيد، أو بملاك رد الجميل والإحسان؛ لأنّه سابقاً مثلاً قد أحسن له، أو بملاك العطف عليه والشفقة وهكذا.

وعندما قال الآمر: "إذا جاء زيد فأكرمه" فوجوب الإكرام المبرَز بهذا الكلام لا بدّ أن يكون واحداً من هذه الملاكات للوجوب التي احتملناها، لعدم تعقّل أن يوجد حكم بلا مصلحة كما أشرنا إلى ذلك في بحوث سابقة، فالآمر قد أمر بإكرامه ولنفترض بملاك المجاملة.

وهذا الملاك بالتأكيد سوف ينتفي بانتفاء القيد المرتبط به، بقاعدة احترازية القيود التي مرّ شرحها سابقاً، فكلُّ قيدٍ يذكره المتكلم فهو يريده، وعندما ربط المتكلم شخص الحكم بالقيد فهو بالتأكيد يريد هذا الارتباط بحيث لو لم يكن هذا الارتباط متحققاً فلا يبقى شخص الحكم، وفرد هذا الحكم مقصوداً له.

لكن المفهوم أوسع من هذا، بل هو انتفاء حكم وجوب الإكرام بجميع ملاكاته، بحيث لو انتفى القيد ولم يجئ زيد فلا يجب إكرامه، أي؛ لا يبقى ملاكٌ متصورٌ لإكرامه بعد انتفاء القيد، وهذا ما نعبر عنه بانتفاء طبيعي الحكم أو سنخه.

ومن هنا صحَّ تعريف المفهوم بأنّه: المدلول الالتزامي الدال على انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق عند انتقاء القيد.

## ضابط المفهوم

### المفهوم يتوقف على ركنين

«وعلى ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم نواجه السؤال التالي: ما هو هذا النحو من الربط الذي يستلزم انتفاء الحكم عند الانتفاء؛ لكي نبحث بعد ذلك عن الجمل التي يمكن القول بأنّها تدلّ على ذلك النحو من الربط، وبالتالي يكون لها مفهوم؟

والمعروف أنّ الربط الذي يحقّق المفهوم يتوقّف على ركنين أساسيَّين:

أحدهما: أن يكون الربط معبِّراً عن حالة لزومٍ علِّيٍّ [تامٍ] انحصاريّ.

وبكلمة أخرى: أن يكون من ارتباط المعلول بعلّته المنحصرة، إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط -مثلاً- مجرّد اتفاق بدون لزوم، أو لزوماً بدون علّيّة، أو علّيّةً بدون انحصار لتوفّر علّة أخرى لَمَا انتفى مدلول الجزاء بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من شرط؛ لإمكان وجوده بعلّة أخرى.

والركن الآخر: أن يكون المرتبط بتلك العلّة المنحصرة طبيعيّ الحكم وسنخه، لا شخصه؛ لكي ينتفي الطبيعيّ بانتفاء تلك العلّة لا الشخص فقط؛ لما عرفت سابقاً من أنّ المفهوم لا يتحقّق إلّا إذا كان الربط مستلزماً لانتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق بانتفاء القيد».

### الشرح

كان كلامنا في تعريف المفهوم، وما هو المعيار للتمييز بينه وغيره، وهنا نريد أن نفهم ما هي النكتة التي تدل على المفهوم؟ وكان المناسب أن نبحثه هنا بحثاً

مستقلاً قبل الدخول في بحث أقسام المفاهيم، كمفهوم الشرط والوصف ونحوه.

وفي ضوء تعريفنا للمفهوم الذي قلنا فيه إنه المدلول الالتزامي الناتج من طبيعة الربط بين الحكم والشرط في الجملة الشرطية، فهو الانتفاء عند الانتفاء، وفي ضوء هذا التعريف نواجه سؤالاً مفاده: أيُّ ربط هذا الذي يستلزم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد؟ ثم بعد أن يتضح الجواب نبحث عندئذٍ في الجمل التي قيل عنها أن فيها هذا النحو من الربط وبالتالي فهي تدل على المفهوم.

والمعروف عند المحققين أن هذا الربط الذي أنتج المفهوم إنّما أنتجه لأنّه يتوفر فيه ركنان أساسيان: الأول: أنه ربطٌ لزوميٌ عليٌّ تامٌ انحصاريٌ، ومعنى كونه ربطاً لزومياً، أي لم يكن اتفاقياً، فقوله: "إذا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق" هذه جملة لا مفهوم لها؛ إذ لا علاقة بين نهيق الحمار ونطق الإنسان في نفس الأمر، بل العلاقة بينهما تكون علاقةً جعلية لحاظية، ومن الممكن أن يكون الجزاء كما اتفق صدفةً اقترانه بالشرط فإنه من الممكن كذلك اتفاقه صدفة مع شرط آخر.

ومعنى كونه عليّاً أن يكون الجزاء معلولاً للقيد وليس العكس، فلو كان العكس بأن كان علة له فلا مفهوم، كما لو قال: "إذا اعتصم الماء فهو كر" فهنا يمكن أن يكون للاعتصام عدة معاليل وليس معلولاً واحداً، فقد يكون من معلولاته النبع مثلاً، فلا توجد دلالة على المفهوم؛ لأنّ العلة قد تخلق ألف معلول بحسب النظر العرفي.

ومعنى كونه تاماً؛ أي أنه لا يكون جزء العلة، وسوف يأتي أن المصنف يناقش هذه التمامية.

أمّا افتراض أن الشرط انحصاري، فهو يعني أن يكون الجزاء متوقفاً ومترتباً على علة ليس لها بديل، وإلا لو كان لها بديل لأمكن توفر علّةٍ أخرى؛ فيمكن أن يوجد الجزاء من هذه العلة الأخرى، فلو قال: إذا زالت الشمس فصل، وافترضنا أن العلة هنا لها بديل، فإذا انتفى القيد لا يمكن الجزم بانتفاء الجزاء؛ لاحتمال تحققه بالعلة البديلة.

هذا هو الركن الأول الذي قال المشهور بتوفره في الربط الذي يثبت المفهوم، وأما الركن الثاني فهو أن يكون المرتبط بتلك العلّة اللزومية التامة الانحصارية طبيعيَّ الحكم وسنخَه، لا شخصَه؛ حتى ينتفي الطبيعيّ بانتفاء تلك العلّة لا شخص الحكم فقط؛ كما مرّ شرحه في تعريف المفهوم.

**ملاحظتان على الركن الأول للمفهوم**

**«ونلاحظ على الركن الأوّل من هذين الركنين:**

**أوّلًا: أنّ كون المرتبط به الحكم علّةً تامّةً ليس أمراً ضرورياً لإثبات المفهوم، بل يكفي أن يكون جزءَ العلّة إذا افترضنا كونه جزءاً لعلّة منحصرة، فالمهمّ من ناحية المفهوم الانحصار، لا العلّيّة.**

**وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّة- مثلاً- إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقّفاً عليه كفى ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء ولو لم يكن فيها ما يثبت علّيّة الشرط للجزاء؛ أو كونه جزءَ العلّة، بل وحتّى لو لم يكن فيها ما يدلُّ على اللزوم، ولهذا لو قلنا: "إنّ مجيء زيد متوقّف صدفةً على مجيء عمرو" لدلّ ذلك على عدم مجيء زيد في حالةٍ عدم مجيء عمرو، فليست دلالةُ الجملة على اللزوم العِلّيِّ الانحصاريِّ هي الأسلوب الوحيد لدلالتها**

**على المفهوم، بل يكفي بدلًا عن ذلك دلالتها على الالتصاق والتوقّف ولو صدفةً من جانب الجزاء».**

**الشرح**

هناك ملاحظتان على الركن الأول الذي يراه المشهور ضرورياً لتوفر المفهوم.

**الملاحظة الأولى:**

لا حاجة إلى افتراض أن القيد أو الشرط أو الوصف الذي يرتبط به الحكم أن يكون علةً تامةً، بل المهم هو الانحصار في القيد، سواء كان جزءَ علةٍ أم لم يكن كذلك، بل حتى لو لم يكن علةً أصلاً، فالمهم هو أن الحكم منحصرٌ بهذا الشرط والقيد، وهذا يكفي في اقتناص المفهوم كما هو مقتضى الانحصار.

فلو قال: إذا جاء زيد فأكرمه، وافترضنا أن الحكم منحصر بالمجيء؛ فلا شك في أنه بانتفاء المجيء سوف ينتفي الحكم، سواء فرض المجيء علة تامة أو جزء علة أو لم يكن علة أصلاً.

**الملاحظة الثانية:**

هذه الملاحظة مهمة، ومفادها: أننا عندما نواجه جملة شرطية مثلاً كما في قوله: "إن جاءك زيدٌ فأكرمه" فتارة ننظر إلى الجملة الشرطية بالعين اليسرى[1]، أي: من جهة الحكم إلى جهة الشرط، فتكون الجملة: إكرام زيد متوقف على مجيء

(١) هذا البيان من قبل تلميذ الشهيد الصدر: السيد كاظم الحائري، في أحد دروس بحث الخارج التي كنت أحضرها.

زيد. وتارة ننظر لها بالعين اليمنى؛ أي من جهة الشرط إلى جهة الحكم، فتكون الجملة: مجيء زيد مستلزم لوجوب إكرامه.

فلو كان النظر بالعين اليسرى فسوف تدل الجملة على أن الجزاء متوقف وملتصق بالشرط، وهذا يعني أنه في حالة انتفاء الشرط أو الوصف فلا شك في انتفاء المتوقف عليه وهو الحكم، وهذا هو مقتضى الالتصاق والتوقف، بلا حاجة إلى أن يكون الوصف علة أو جزء علة، وبلا حاجة إلى فرضية الانحصار أيضاً، بل حتى لا حاجة إلى افتراض أن يكون هناك تلازم بين الوصف والجزاء، بل يكفي أن التصقَ الجزاءُ بالشرط صدفةً ومن باب الاتفاق.

نعم عندما يكون نظرنا بالعين اليمنى، فسوف تدل الجملة على أن الشرط أو الوصف مستلزمٌ الجزاء، وهذا الاستلزام لا ينتج مفهوماً، لأنّه حينما ينتفي الشرط أو الوصف، فإنه لا يدلُّ بالضرورة على انتفاء الجزاء، فمادام مجيء زيد مستلزم لإكرامه، فقد يكون هناك شرط آخر -كمرضه مثلاً-يستلزم وجوب إكرامه أيضاً.

## مفهوم الشرط

«من أهمّ الجمل التي وقع البحث عن مفهومها: الجملة الشرطيّة، ولا شكّ في دلالتها على ربط الجزاء بالشرط؛ وإن وقع الاختلاف في الدالّ على هذا الربط، فالرأي المعروف أنّ أداة الشرط هي الدالة على الربط وضعاً.

وخالف في ذلك المحقّق الأصفهانيّ، إذ ذهب إلى أنّ الأداة موضوعة لإفادة أنّ مدخولها "أي الشرط" قد افترِض وقُدِّر على نهج الموضوع في القضيّة الحقيقيّة، وأمّا ربط الجزاء بالشرط وتعليقه عليه فهو مستفاد من هيئة الجملة وما فيها من ترتيب للجزاء على الشرط.

وعلى أيّ حال يتّجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطيّة بين الجزاء والشرط يفي بإثبات المفهوم، أوْ لا؟ وفي هذا المجال نواجه سؤالين على ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم:

أوّلًا: هل المعلَّق طبيعيّ الحكم، أو شخصه؟

ثانياً: هل يستفاد من الجملة أنّ الشرط علّة منحصرة للمعلَّق؟

وفيما يتّصل بالسؤال الأوّل يقال عادةً: بأنّ المعلّق طبيعيّ الحكم، لا الشخص، وذلك بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزاء، فإن مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق، ومقتضى الإطلاق أنّه لوحظ بنحو الطبيعيّ، لا بنحو الشخص، ففي جملة "إذا جاء زيدٌ فأكرمه" نثبت بالإطلاق أنّ مفاد "أكرم" طبيعيّ الوجوب المفاد بنحو المعنى الحرفيّ والنسبة الإرساليّة.

وفيما يتّصل بالسؤال الثاني قد يقال: إنّ أداة الشرط موضوعة لغةً للربط العِلّيِّ الانحصاريِّ بين الشرط والجزاء.

**ولكن يورد على ذلك عادةً: بأنّها لو كانت موضوعةً على هذا النحو لزم أن يكون استعمالها في مورد كون الشرط علّةً غير منحصرةٍ مجازاً، وهو خلاف الوجدان.**

**ومن هنا اتّجه القائلون بالمفهوم إلى دعوى أخرى، وهي: أنّ اللزوم مدلول وضعيّ للأداة، والعلّيّة مستفادة من تفريع الجزاء على الشرط بالفاء الثابتة حقيقةً أو تقديراً، وأمّا الانحصار فيثبت بالإطلاق؛ إذ لو كان للشرط بديلٌ يتحقّق عوضاً عنه في بعض الأحيان لكان لا بدّ من تقييد الشرط المذكور في الجملة بذلك البديل بحرف "أو" ونحوها، فيقال مثلاً: "إن جاءَ زيد أو مرض فأكرمه"، فحيث لم يذكر ذلك وأُلقي الشرط مطلقاً ثبت بذلك عدم وجود البديل، وهو معنى الانحصار».**

**الشرح**

بعد أن بيّنا الضابط في تحقق المفهوم، ندخل الآن فيما ادُّعي من جملٍ على أن لها دلالةً على المفهوم؛ لنبحث هل أن ضابط المفهوم متحققٌ فيها أم لا؟

وأول وأهم هذه الجمل التي ادُّعيَ دلالتها على المفهوم هي الجملة الشرطية، وقد ذكرنا في ضابط المفهوم أن الركن الأول الذي ينبغي توفره لكي تدل الجملة على المفهوم عند المشهور أن يكون الربط معبِّراً عن حالة لزومٍ عِلِّيٍّ انحصاريّ.

وفي هذا الركن نقول:

**أمّا** أصل الربط اللزومي: فلا شكّ في دلالة الجملة الشرطية على ربط الجزاء بالشرط؛ فليس الربط فيها اتفاقياً، نعم وقع الاختلاف في الدالّ على هذا الربط،

فالرأي المعروف أنّ أداة الشرط هي الدالة بالوضع على هذا الربط، بينما ينفي الأصفهاني كون الدال هو الأداة، إذ أن هذه الأداة لا تدل إلاّ على تقدير الشرط، أي أنها تدل على كون الشرط قد فرض وقُدّر، وأما ترتب الجزاء على الشرط وارتباطه به؛ فهو ليس من مفاد الأداة، إنّما المتكلم هو الذي يرتب الجزاء على الشرط، إما عن طريق ذكر حرف "الفاء" أو أن يأتي بذكر الجزاء متأخراً عن الشرط، أو بنفس هيئة الجملة الشرطية المتكونة من شرط وجزاء. إذن مفاد الأداة هو تقدير الشرط وجعله مقدراً ومفروضاً، والترتّب والارتباط إنّما هو بدال آخر.

**وأمّا** أن يكون هذا الربط بنحو العلية الانحصارية، أي أن العلة في الجملة الشرطية تكون منحصرة (لا جزء علة ولا بديل لها) وأن الجزاء منحصر في خصوص هذه العلة المذكورة في الجملة؛ **فهنا يقال:**

إنّنا بالإمكان أن نثبت الانحصار، وذلك من خلال أداة الشرط، فإن هذه الأداة (إن أو إذا) موضوعة لغةً للربط العِلّيِّ الانحصاريِّ بين الشرط والجزاء. وحيث إنها موضوعة لغة للعلية الانحصارية، فقد استعملها المتكلم في هذا الافتراض، وعندئذٍ لو انتفت هذه العلية فحتماً سوف ينتفي معه الجزاء.

### إشكال على أنّ أداة الشرط تفيد الانحصار لغةً

**«ولكن إثبات الانحصار بالأداة يورد عليه إشكال مفاده: بأنّ هذه الأداة لو كانت موضوعةً على هذا النحو لزم أن يكون استعمالها في مورد كون الشرط علّةً غير منحصرةٍ مجازاً، وهو خلاف الوجدان.**

**أي إنه لو كانت موضوعة لخصوص العلة المنحصرة بأن كان الواضع وضعها للجزاء المنحصر بعلته، وليس للأعم حتى لو لم يكن منحصراً، إذن سوف يكون استعمال الجملة الشرطية في غير موارد الانحصار استعمالاً مجازياً، فلو استعمل متكلم لجملة شرطية وربط فيها حكمه بعلة لم تكن منحصرة لهذا الحكم، فسوف يكون استعماله هذا مجازياً؛ لأنّه خلاف ما وضعت له الجملة الشرطية، مع أننا لا نشعر بهذا المجاز وجداناً».**

**الشرح**

ثمّةَ إشكالٌ يردُ على ادّعاء أن الانحصار يمكن استفادته لغةً؛ فيما إذا كانت الأداة موضوعة لذلك، فلو استعملت في الكلام دلت بلا شك على الانحصار؛ فهذا هو نتيجة الوضع اللغوي.

وحاصل هذا الإشكال: أنّ هذه الأداة لو كانت موضوعةً للانحصار واستعملت في غير مورد الانحصار لزم أن يكون استعمالها عندئذٍ مجازاً، وهو خلاف الوجدان؛ لأننا لا نشعر بالمجازية. فلو استعملنا أداة الشرط مثلاً هكذا: "إذا وقعت قطرة دم في الماء تنجس"، وهنا نعلم أن نجاسة الماء لا تنحصر بوقوع قطرة الماء، فالمورد هنا ليس من موارد الانحصار قطعاً، وحيث إن الأداة موضوعة لغةً للانحصار كما هو المدّعى، فعندئذٍ لا بد أن يكون الاستعمال هنا مجازياً؛ لأنّه استعمال في غير ما وضع له اللفظ، لكننا لا نشعر بثقل المجاز. وهذا يدلُّ على أن الأداة موضوعة للأعم، أي للجامع بين الانحصار وغيره.

**دعوى أن الانحصار مستفاد من الإطلاق**

**«ومن هنا اتّجه القائلون بالمفهوم إلى دعوى أخرى، وهي: أنّ اللزوم مدلول وضعيّ للأداة، والعلّيّة مستفادة من تفريع الجزاء على الشرط بالفاء الثابتة حقيقةً أو تقديراً، وأمّا الانحصار فيثبت بالإطلاق؛ إذ لو كان للشرط بديل يتحقّق عوضاً عنه في بعض الأحيان لكان لا بدّ من تقييد الشرط المذكور في الجملة بذلك البديل بحرف "أو" ونحوها، فيقال مثلاً: "إن جاءَ زيد أو مرض فأكرمه"، فحيث لم يذكر ذلك وأُلقي الشرط مطلقاً ثبت بذلك عدم وجود البديل، وهو معنى الانحصار».**

**الشرح**

بعد أن واجهت دعوى أن الانحصار ثابت بالوضع إشكالاً، ولم يمكن التفصّي عنه، ادُّعيَ أن الانحصار يمكن استفادته من خلال الإطلاق ومقدمات الحكمة، وذلك بأن يقال:

هناك ثلاثة أمور ينبغي إثباتها لكي يثبت المفهوم؛ أولاً: لا بد من إثبات اللزوم، أي أن الربط بين الشرط والجزاء لم يكن اتفاقياً وكيفما كان. وثانياً: لا بد من إثبات أن هذا اللزوم عليٌّ لا أنه لزومٌ أعم من ذلك. وثالثاً: أن هذا اللزوم العلّي هو انحصاري.

أمّا الأمر الأول فتتكفل به الأداة لغة، فهي موضوعة للّزوم؛ بدليل أننا نشعر بالمجازية لو استعملت في غير اللزوم؛ فإنّنا في القضايا الشرطية الاتفاقية نشعر بالمؤونة والتكلّف؛ وهذا التكلّف أمارة وعلامة المجاز، بخلافه في غير الاتفاقية، وعليه؛ تكون أداة الشرط موضوعة لغةً للزوم.

أمّا الأمر الثاني: فنقول: لا شك بحسب عالم الكلام (الإثبات) قد رُتّب الجزاء على الشرط بحرف الفاء مثلاً؛ سواء كانت ظاهرة أو مقدرة، فالجزاء فرع الشرط.

ثم نأتي إلى مقام الواقع (الثبوت)، فنقول: ثمّةَ تطابق بين عالم الكلام خارجاً وعالم الواقع، فإن كان الجزاء معلولاً والشرط علة بحسب مقام الكلام، فإذن بحسب مقام الواقع أيضاً كذلك.

وأما لو انعكس بأن كان الجزاء علة والشرط معلولاً؛ مثل قولنا: **"إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة"** أو كان في عرضٍ واحد؛ بحيث كانا معلولين لعلةٍ واحدة، فهذا معناه إذن في عالم الواقع لا يوجد تفرّع وترتب، بينما في الكلام يوجد ترتبٌ وتفرع، فمقتضى أصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت أن نحمله على العلية، وهكذا تثبت العلية.

أمّا الأمر الثالث وهو الانحصار فيثبت بالإطلاق، وبيان ذلك:

لو قال المتكلم: **"إن جاءك زيد فأكرمه"** هنا ندعي أن شرط المجيء هو العلة المنحصرة لوجوب إكرامه؛ إذ لو كان للشرط بديلٌ كمرض زيد مثلاً؛ وهذا البديل يتحقّق عوضاً عن المجيء في بعض الأحيان، ويترتب عليه وجوب الإكرام أيضاً؛ لكان ينبغي على المتكلم أن يقيد الشرط المذكور في الجملة بذلك البديل بحرف "أو" ونحوها، فيقول مثلاً: **"إن جاءَ زيد أو مرض فأكرمه"**، وحيث لم يذكر ذلك في الكلام، وأُلقي الشرط منفرداً؛ فيثبت بذلك عدم وجود البديل، وهذا هو معنى الانحصار.

**الشرط المسوق لتحقيق الموضوع**

**«يوجد في الجملة الشرطيّة "إن جاء زيد فأكرمه" حكمٌ وهو وجوب الإكرام، وشرطٌ وهو المجيء، وموضوعٌ ثابت في حالتي وجود الشرط وعدمه وهو زيد، وفي هذه الحالة يثبت مفهوم الشرط؛ تبعاً لما تقدّم من بحوث.**

**ولكنّنا أحياناً نجد أنّ الشرط يساوق وجود الموضوع، ويعني تحقيقه على نحوٍ لا يكون في الجملة الشرطيّة موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط وعدمه، كما في قولنا: "إذا رُزِقتَ ولداً فاختنه"، وفي مثل ذلك لا مجال للمفهوم؛ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدلّ الجملة على نفي الحكم عنه، ويسمّى الشرط في حالاتٍ من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقّق الموضوع».**

**الشرح**

إذا لاحظنا عناصر الجملة الشرطية، المتكونة من شرط وجملة جزاء، في مثل قوله: **"إن جاء زيد فأكرمه"** نجد أن فيها ثلاثة عناصر، الأول: الحكم في جملة الجزاء (**فأكرمه**) وهو هنا وجوب الإكرام المستفاد من صيغة فعل الأمر، والعنصر الثاني: الموضوع، ونقصد به متعلق المتعلق في الجزاء، ففي جملة "أكرمه" هناك حكم وهو الوجوب، ومتعلق وهو ما يراد امتثاله في الخارج، وهو هنا فعل الإكرام، وهناك موضوع، وهو متعلق المتعلق؛ أي ما تعلق به الإكرام، فقد تعلق هنا بزيد، فزيدٌ يعتبر موضوعاً بحسب الاصطلاح الأصولي.

والعنصر الثالث هو الشرط، وهو المجيء في المثال.

وفي الجمل الشرطية عموماً يمكننا تصنيفها إلى نحوين:

النحو الأول: جملة يكون الموضوعُ فيها ثابت في حالتي وجود الشرط وعدمه، ففي مثال: "**إذا جاء زيد فأكرمه**" سواء حصل المجيء أم لا، فإن زيداً موجود وثابت في كلا الحالتين، ولا ينعدم في حالة عدم مجيئه، ولا يكون المجيء هو المحقق لزيد. وفي هذا النحو يثبت مفهوم الشرط.

أمّا النحو الثاني: فهو جملة يكون الشرط فيها هو المحقق للموضوع، بحيث لو انعدم الشرط انعدم معه الموضوع؛ ومثاله المعروف: "**إذا رُزِقتَ ولداً فاختنه**" فنلاحظ هنا في جملة الجزاء: أن الحكم هو الوجوب، والمتعلق هو الختن، والموضوع هو الولد؛ لأنّه هو متعلق المتعلق، والشرط هو رزق الولد. وهذه العناصر هي ذاتها العناصر في النحو الأول، لكن نجد أن الشرط هنا هو الذي يحقق الموضوع في الجزاء، بحيث لو انعدم الشرط ولم يتحقق الرزق؛ فإن الموضوع وهو الولد في جملة الجزاء سوف ينتفي ولا يبقى له أثر؛ ومن هنا فإن وجوب الختن المرتبط بالموضوع سوف ينتفي أيضاً بلا شك، لكنه ليس من باب المفهوم، بل من باب انتفاء موضوعه.

ولهذا يقال في مثل ذلك لا مجال للمفهوم؛ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدلّ الجملة على نفي الحكم عنه، ويسمّى الشرط في حالاتٍ من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقّق الموضوع.

**مفهوم الوصف**

**«إذا قيّد متعلّق الحكم أو موضوعه بوصف معيّن كما في "أكرم الفقير العادل" فهل يدلُّ التقييد بوصف العادل على المَفهومٍ؟»**.

**الشرح**

الجملة الوصفية أيضاً مما ادُّعيّ أن لها مفهوماً، فلو قال الآمر: **"أكرم الفقير العادل"** فهنا نجد أنه ذكر موضوع الحكم وهو الفقير، لكن لم يترك ذكره مطلقاً، بل قيده بوصف العدالة، فلو قلنا إنّ للجملة الوصفية مفهوماً؛ فهذا يعني أنه في حالات انتفاء الوصف؛ أي انتفاء العدالة في المثال؛ سوف ينتفي وجوب الإكرام بجميع أفراده عن الفقير.

وهناك بيانان للقول بأن للجملة الوصفية مفهوماً:

**البيان الأول لثبوت مفهوم الوصف**

**«قد يقال بثبوت المفهوم لأحد الوجهين التالِيين: الأوّل: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل معاً فهذا يعني أنّ العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب، مع أنّ أخذ قيدٍ في الخطاب ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم»**.

**الشرح**

الوجه الأول لثبوت المفهوم للجملة الوصفية، هو أن يقال: لو لم يكن للجملة الوصفية مفهوم، فهذا يعني أن المتكلم عندما قال: "أكرم الفقير العادل"

فهو مع ذكره قيد العدالة يبقى يريد إكرام الفقير الفاسق أيضاً، وهذا يعني أن قيد العدالة الذي ذكره لم يكن له دخل في الحكم، وهذا يتنافى مع ظهور عرفي في أن القيد له دخل في الحكم[١].

وهذا يعني ثبوت المفهوم، لأنّ الحكم إنّما ثبت للموضوع فيما لو تحقق قيد العدالة، فلو انتفت لا يثبت الحكم للفقير.

هذا هو البيان الأول.

### إشكال على البيان الأول

**«ويرد على ذلك: أنّ دلالة الخطاب على دخل القيد لا شكّ فيها، ومردّها إلى ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ، وحيث إنّ الوصف قد بيّن في مرحلة المدلول التصوّريّ بوصفه قيداً فيثبت بذلك أنّه دخيل في موضوع الحكم المراد جدّاً، وعلى أساس ذلك قامت قاعدة احترازيّة القيود، كما تقدّم. غير أنّ ذلك إنّما يقتضي دخل الوصف في شخص الحكم، وانتفاء هذا الشخص الذي سيق الكلام لإبرازه بانتفاء الوصف، لا انتفاء طبيعيّ الحكم، وما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبيعيّ».**

### الشرح

هذا البيان يحتاج أولاً إلى توجيه فني، ونقول في توجيهه: دلالة الكلام على أن القيد له دخل في الحكم، هذا مما لا شك فيه؛ وذلك لأنّه وفقاً لقاعدةٍ قد جرى

(١) سيأتي في الإشكال التالي سبب هذا الظهور.

ذكرها سابقاً وهي قاعدة احترازية القيود التي كان مفادها: أن كلّ قيد يُذكر في مرحلة الكلام؛ فإن المتكلم يريده جداً وواقعاً؛ هذه القاعدة الناشئة من ظهور حال المتكلم في أن كلامه إثباتاً متطابق مع مراده ثبوتاً؛ وأن كل ما يذكره في عالم الكلام فهو يريده في عالم الجدّ والمراد؛ ولهذا لو شككنا أن القيد قد لا يريده، فإن قاعدة احترازية تنفي هذا الشك وتثبت إرادة القيد جدّاً وواقعاً.

لكن هذه القاعدة كما بيّنا سابقاً لا تثبت ولا تنتج المفهوم الاصطلاحي، الذي يعني انتفاء كل أفراد الحكم عند انتفاء الوصف؛ لأنّ شأن هذه القاعدة أنها تنفي شخص الحكم ولا تنفي طبيعته وجميع أفراده، فقد ذكرنا سابقاً أن كلّ حكم له ملاك خاص بلا شك، وهذا الحكم بملاكه متوقف على القيد المذكور في الكلام، وعندما ينتفي هذا القيد سوف ينتفي هذا الحكم بملاكه الخاص لا أنه ينتفي بجميع ملاكاته. وقد تقدم ذلك، فراجع.

**البيان الثاني لثبوت مفهوم الوصف**

**«الثاني: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل ولو بفردَين من الوجوب وبجعلَين لَما كانت هناك فائدة في ذكر المولى لقيد العدالة؛ لأنّه لو لم يذكره وجاء الخطاب مطلقاً لَما أضرَّ بمقصوده، وإذا لم تكن هناك فائدة في ذكر القيد كان لغواً، فيتعيّن -لصيانة كلام المولى عن اللغويّة- أن يفترض لذكر القيد فائدة، وهي التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل، فيثبت المفهوم.**

**وهذا البيان وإن كان متّجهاً ولكنّه إنّما يقتضي نفي الثبوت الكلّيِّ الشامل للحكم في حالات انتفاء الوصف، ولا ينفي ثبوته في بعض الحالات مع**

**انتفائه في حالات أخرى، إذ يكون لذكر القيد عندئذ فائدة وهي التحرّز عن هذه الحالات الأخرى؛ لأنّه لو لم يذكر لَشمل الخطاب كلّ حالات الانتفاء.**

**فالوصف إذن له مفهوم محدود، ويدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نحو السالبة الجزئية، لا على نحو السالبة الكلّيّة».**

**الشرح**

في هذا البيان الثاني سوف نحاول التوضيح بنحو مفصل وبشرح أسهل؛ لغموضه وصعوبة عباراته، فنقول:

إن لجملة "أكرم الفقير العادل" مفهوماً بلا شك، ومفهومها هو نفي ثبوت طبيعي الحكم للفقير الذي لا يتصف بوصف العدالة خارجاً، أي نفي طبيعي وجوب الإكرام للفقير الفاسق، بحيث لا يتصور أنه هناك ملاكاً يستدعي إكرامه ما دام فاسقاً.

وإذا لم يكن لهذه الجملة الوصفية مفهومٌ بهذا المعنى؛ فهذا يلزم منه محذور اللغوية من المولى، والمولى منزه عنها؛ ولهذا لا بد أن يثبت المفهوم.

أمّا بيان محذور اللغوية؛ فهو أنه لو كان المولى في جعله الأول، الذي قال فيه: **"أكرم الفقير العادل"** بملاك ومناط إنصافه مثلاً، لكن مع هذا كان يهدف أن يجعل للفقير الفاسق وجوباً للإكرام أيضاً لكن بملاك آخر وبجعل ثان، فلماذا إذن ذكر القيد؟ فإنه كان يمكنه أن يكتفي في مرحلة الخطاب بأن يقول أكرم الفقير؛ ويستغني عن ذكر قيد العدالة، وبهذا سوف يكون جعله شاملاً للفقير الفاسق والعادل معاً بلا حاجة إلى جعلين.

فلو لم يكن بجعله الأول المقيّد يريد أن ينفي الملاك الآخر لوجوب الإكرام للفاسق؛ إذن يلزم اللغوية وعدم الفائدة من ذكره للقيد. وحفاظاً على ألّا تصدر اللغوية من المولى، نقول إن طبيعي الحكم بجميع أفراده سوف لا يثبت للشخص الفاقد للقيد، وهو الفقير الفاسق. وهذا هو المفهوم.

وفي الجواب عن هذا البيان: نقول هذا البيان الثاني لا يقتضي المفهوم المصطلح؛ بل غاية ما يقتضيه هو ثبوت المفهوم الجزئي للجملة الوصفية. وتوضيح ذلك:

في هذا البيان قد افتُرض أن القيد لا فائدة من ذكره ما لم نقل بأن الحكم يثبت لخصوص الفقير العادل، وينتفي ثبوته للفقير الفاسق بكل ملاكاته. وإذا صار هكذا فهو له فائدة.

وفي مقام الجواب عن ذلك؛ نقول: فائدة ذكر القيد متحققة حتى مع عدم ثبوت المفهوم بالمعنى المصطلح والواسع للجملة الوصفية؛ وذلك لأنّ هذا الشخص الفاسق لا شك في أن له حالات متعددة، فلو كان عندنا عشرة فقراء فساق، وكان ثلاثة منهم كرماء وثلاثة بخلاء، وكان اثنان منهم شعراء، واثنان يحسنون لأبويهم، ونحو ذلك، فهنا تتنوع وتتعدد حالات الفاسق.

وعندما قال المولى: **"أكرم الفقير العادل"** فربما أراد بالقيد أن يحترز عن البخلاء من الفساق مثلاً، دون البقية منهم؛ ولهذا ذكر قيد العدالة، فلو لم يذكره سوف يكون الحكم شاملاً لهم جميعاً.

وبهذا أمكن تصوير أن للقيد فائدة، مع عدم الاعتقاد بالمفهوم المصطلح وهو سلب كلّ الأفراد التي لم تتصف بقيد العدالة طبيعة وجوب الإكرام.

أو قل: غاية ما يقتضيه محذور اللغوية أن الحكم مع القيد من غير المعقول أن يشمل كلّ أفراد الفاسق واحداً واحداً وكل حالاته، وإلا لو شملهم جميعاً فلا شك أن القيد سوف يكون لغواً ولا يمكن لنا عندئذٍ التخلص من إشكال اللغوية؛ لكن ثمّةَ فرق بين نفي شمول الحكم لجميع الأفراد، وبين نفي شموله لبعض الحالات، فإنه يمكن للحكم أن يشمل بعض أفراد الفاسق في بعض حالاتهم من دون أن يستلزم اللغوية.

وهذا يعني أننا سوف نؤمن بالمفهوم للجملة الوصفية لكنه محدود بحدود بعض الحالات. وهذا نسميه بالسلب الجزئي لا بالسلب الكلي، أو قل نؤمن بالموجبة الجزئية في مفهوم الوصف، أي: أن بعض أفراد الفاسق في حالات خاصة سوف ينتفي عنهم طبيعي الحكم دون بقية الأفراد في حالات أخرى.

ففي مثال: أكرم الفقير العادل، نقول: يثبت المفهوم الاصطلاحي عند انتفاء قيد العدالة، لكن لا مطلقاً، فلو وجد مجموعة من غير العدول أو ما يعبر عنهم بالفساق، هؤلاء مجموعة من الأفراد، وهذه الأفراد حالهم من فرد لآخر، فقد يكون فيهم بعض الفساق ممن يتصف بالشهامة والشجاعة والغيرة، بينما غيرهم ليس كذلك، فطبيعي الحكم وسنخه ينتفي عن خصوص من لا يتصف بالشهامة والغيرة، أمّا من يتصف بذلك منهم فلا ينتفي عنهم الطبيعي، فربما يكون للمولى المتكلم جعل ثان مستقبلاً متعلق بإكرامهم.

والفارق بين هذا المقدار من المفهوم وبين انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد، أننا في انتفاء شخص الحكم سوف يكون المنتفي حكم واحد بملاك واحد، وهو الملاك المعلق على القيد، أمّا في المفهوم الجزئي نؤمن بأن كثيراً من أشخاص الحكم وملاكاتها سوف تنتفي بانتفاء القيد، لكن ليست جميعها.

وأخيراً ربما يأتي للذهن أننا لماذا لا نقول بالمفهوم الجزئي للجملة الشرطية، بنفس هذا البيان؟ والجوب أن القيد الشرطي في الجملة الشرطية إنّما هو ظاهر برجوعه لذات الحكم بخلاف القيد الوصفي الذي هو راجع للموضوع؛ فتنبه.

### أنواع الوصف

**«وينبغي أن نلاحظ في هذا المجال أنّ الوصف: تارةً يذكر مع موصوفه فيقال مثلاً: ″احترم العالم الفقيه″، وأخرى يذكر مستقلّاً؛ فيقال: ″احترم الفقيه″.**

**والوجه الأوّل لإثبات المفهوم للوصف لو تمّ يجري في كلتا الحالتين، وأمّا الوجه الثاني فيختصّ بالحالة الأولى؛ لأنّ ذكر الوصف في الحالة الثانية لا يكون لغواً -على أيّ حالٍ- ما دام الموصوف غير مذكور».**

### الشرح

بقي أن نقول: إن الوصف له حالتان: تارة يكون وصفاً معتمداً على موصوفه، كما في المثال: "أكرم الفقير العادل" وتارة يكون وصفاً غير معتمد، كقول المتكلم: "أكرم العادل" أو قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما". وقد ذكروا في علم الأصول أن المفهوم المتنازع فيه في الجملة الوصفية هو فيما إذا كان الوصف معتمداً على موصوف مذكور في الكلام، وإلا لو لم يكن مذكوراً فلا مفهوم؛ لأنّه بمثابة مفهوم اللقب[1] حيث أجمعوا على أن اللقب لا مفهوم له.

---

(١) المقصود باللقب هو كلّ إسم -سواء كان مشتقا أم جامداً- قد وقع موضوعاً للحكم، كما لو قال: " أطعم الفقير "، فلا يدلُّ على انتفاء وجوب الإطعام بجميع أفراده عن غير الفقير، نعم هو

وما ذُكر من البيان أو الوجه الأول لثبوت مفهوم الوصف لو كان تاماً وسالماً من الإشكال، فهو يجري في الحالة الأولى؛ أي فيما لو كان الوصف معتمداً، وكذلك يجري في الحالة الثاني؛ أي فيما لو كان الوصف غير معتمد.

أمّا البيان أو الوجه الثاني وهو محذور اللغوية، فهو لو كان تاماً فإنه يختص في الحالة الأولى، أي فيما لو كان الوصف معتمداً على موصوف مذكور في الكلام، أمّا لو كان الموصوف لم يذكر في الكلام وذكر الوصف فقط، فلا يكون ذكره عندئذٍ لغواً كما هو واضح، لأنّه سوف يكون ذا فائدة بلا شك؛ إذ لولاه لا يتم الكلام.

**جمل الغاية والاستثناء**

**«وهناك جمل أخرى يقال عادةً بثبوت المفهوم لها، كالجملة المتكفّلة لحكمٍ مغيّا، كما في "صُمْ إلى الليل"، أو المتكفّلة لحكمٍ مع الاستثناء منه. ولا شكّ في أنّ الغاية والاستثناء يدلّان على أنّ شخص الحكم الذي أريد إبرازه بذلك الخطاب منفيّ بعد وقوع الغاية، ومنفيّ عن المستثنى؛ تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود.**

**ولكنّ هذا لا يكفي لإثبات المفهوم؛ لأنّ المطلوب فيه نفي طبيعيّ الحكم، كما في الجملة الشرطيّة، وهذا يتوقّف على إثبات كون الغاية أو**

---

يدلُّ على انتفاء شخص الحكم بانتفاء الفقر عن الإنسان. أو قوله: "محمد رسول الله" فهو لا يدلُّ على أن غير محمد ليس برسول. أو إذا قلت لزوجتك: "هند جارتنا طباخة ماهرة" فقد حكمت على أن هند بالطباخة الماهرة، فلا يدلُّ على أن غيرها ليست بماهرة، فلا يصح أن تعترض عليك زوجتك: كيف تقول عنها (عن زوجتك) طباخة غير ماهرة؟!

**الاستثناء غايةً لطبيعيِّ الحكم واستثناءً منه، على وزان كون المعلّق في الجملة الشرطيّة طبيعيَّ الحكم، فإن أمكن إثبات ذلك كانَ للغاية ولأداة الاستثناء مفهوم كمفهوم الجملة الشرطيّة، فتدلّان على أنّ طبيعيَّ الحكم ينتفي عن جميع الحالات التي تشملها الغاية أو يشملها المستثنى، وإذا لم يمكن إثبات ذلك لم يكن للغاية والاستثناء مفهوم بهذا المعنى.**

**نعم، يثبت لهما مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف؛ بقرينة اللغويّة؛ إذ لو كان طبيعيّ الحكم ثابتاً بعد الغاية أو للمستثنى أيضاً ولو بجعلٍ آخر كان ذكر الغاية أو الاستثناء بلا مبرِّرٍ عرفيّ، فلا بدّ من افتراض انتفاء الطبيعيّ في حالات وقوع الغاية وحالاتً المستثنى ولو بنحو السالبة الجزئيّة؛ صيانةً للكلام عن اللغويّة».**

**الشرح**

مضافاً لما تقدم من ادّعاء المفهوم للجملة الشرطية والوصفية، هناك جمل أخرى قد ادّعي أيضاً دلالتها على المفهوم بمعناه الاصطلاحي المعروف، ومن هذه الجمل: الجملة الغائية والجملة الاستثنائية، ومثال الأولى: "**صم إلى الليل**" ومثال الثانية: "**أكرم العلماء إلا الفساق منهم**".

ومفهوم الجملة الغائية: أن حكم وجوب الصوم ينتفي بعد تحقق الغاية وهو الليل في المثال.

ومفهوم الجملة الاستثنائية: أن حكم وجوب الإكرام الثابت للمستثنى منه سوف ينتفي عن المستثنى وهو العالم الفاسق.

ولا شك في أن الغاية والاستثناء يدلان على انتفاء شخص الحكم؛ تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود؛ بمعنى أن انتفاء الغاية -أي عند تحققها خارجاً وهو ثبوت الليل في المثال – في الجملة الغائية يدلُّ على انتفاء شخص الحكم الذي عُلّق على الغاية، وهو بلا شك فردٌ واحد من الحكم وبملاك واحد، فلا يجب الصوم بهذا الملاك بتحقق الليل.

وكذلك تدل ا لجملة الاستثنائية على أن شخص الحكم الذي رتّبه المتكلم للمستثنى منه؛ وهو وجوب الإكرام، منتفٍ وغير ثابت للمستثنى وهو العالم الفاسق، وهذا الانتفاء لشخص الحكم في كلا الجملتين ليس من المفهوم المصطلح؛ لأنّ المفهوم بمعناه الواسع هو نفي كلّ أفراد الحكم لا نفي فرد واحد منه، أو قل نفي طبيعي الحكم بجميع ملاكاته المتصورة، بحيث لو ورد وجوب للصوم بعد تحقق الليل فهو يتنافى ويتعارض مع المفهوم الذي ينفي أي ملاك لوجوب الصوم بعد الليل. وكذلك في الاستثناء، فلو ثبت بدليل خاص وجوب إكرام للعالم الفاسق فهو يتعارض مع مفهوم الاستثناء الذي يفيد بنفي كلّ ملاك لوجوب الإكرام للعالم الفاسق، ولابد عندئذٍ من حلّ هذا التعارض.

والمفهوم بمعناه الاصطلاحي الواسع إنّما يثبت للجملة الشرطية والاستثنائية فيما إذا ثبت كون الغاية أو الاستثناء هو غاية واستثناء لطبيعي الحكم، كما هو الحال في الجملة الشرطية، فلو استطعنا أن نثبت ـ بالإطلاق مثلاً ـ أن الحكم المغيّى بالغاية هو الطبيعي، بمعنى أن الغاية قد جعلت لجميع أفراده، فلو تحققت الغاية خارجاً سوف ينتفي جميع الأفراد بلا شك، أو أن الحكم الذي انصب على المستثنى منه هو طبيعي الحكم وكل الأفراد، عندئذٍ سوف ينتفي هذا الطبيعي للحكم عن المستثنى.

أمّا إذا لم يمكننا إثبات ذلك، فلا نتمكن عندئذٍ من إثبات المفهوم المصطلح للغاية ولا للاستثناء. نعم، يثبت لهما مفهوم بنفس حدود مفهوم الوصف؛ أي يثبت المفهوم الجزئي، وذلك بنفس بيان محذور اللغوية الذي مرّ في مفهوم الوصف.

وبيان اللغوية: لو كان طبيعي الحكم ثابتاً حتى بعد تحقق الغاية وثابتاً للمستثنى ولو بجعل آخر، كان ذكر الغاية من المتكلم أو الاستثناء لغواً ولا مبرر له عرفاً.

فلو كان وجوب الصوم في مثل قوله: "صم إلى الليل" ثابتاً حتى بعد الليل ولو بجعل آخر ينشئه المتكلم لاحقاً، فهنا سوف يكون ذكر الغاية لغواً ولا مبرر لها كما هو واضح، فيصبح ذكرها وعدمه واحد.

وكذلك وجوب الإكرام في مثل قوله: "أكرم العلماء إلا الفساق" لو كان هذا الوجوب شاملاً حتى للفساق ولو بجعل آخر منفرد يجعله الجاعل لهم لاحقاً، فما فائدة ذكر الاستثناء عندئذٍ؟ وصوناً لكلام المتكلم عن اللغوية، ولكي تكون للغاية وللاستثناء فائدة لا بد من افتراض ثبوت المفهوم.

وفي مقام الجواب عن هذا المحذور؛ نقول كما قلنا في مفهوم الوصف: إننا يمكن أن نُصّور فائدة للغاية وكذلك للاستثناء، بلا حاجة إلى القول بالمفهوم، وذلك بأن نفترض أن القيد -سواء كان الغاية أم الاستثناء- إنّما ذكر في الكلام لكي يلاحظ المتكلم بعض حالات المكلف بعد الغاية، وبعضها في المستثنى، فإنّ صوم المكلف مثلاً بعد الليل له عدة حالات وعدة أحيان، فأراد المتكلم أن ينفي الحكم عن بعض حالاته أو بعض أحيانه، وكذلك بالنسبة للاستثناء؛ فإن المتكلم بذكره قيد الاستثناء أراد أن ينفي الحكم عن بعض حالات الفاسق.

وهكذا يثبت للغاية والاستثناء مفهومهما الجزئي بنحو السالبة الجزئية لا الكلية.

### التطابق بين الدلالات

«تقدّم أنّ الكلام له ثلاث دلالات، وهي: الدلالة التصورية، والدلالة التصديقية الأولى، والدلالة التصديقية الثانية.

وتقدّم أنّ الظاهر من كلّ لفظٍ في مرحلة الدلالة التصورية هو المعنى الموضوع له اللفظ.

ونريد هنا الإشارة إلى ظهور كلّ لفظ في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى في أنّ المتكلّم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلالة التصورية، لا معنىً آخر، فإذا قال المتكلّم: "أسد" وشككنا في أنّ المتكلّم هل قصد أن يخطر في ذهننا المعنى الحقيقيّ وهو الحيوان المفترس، أو المعنى المجازيّ وهو الرجل الشجاع؟ كان ظاهر حاله أنّه يقصد إخطار المعنى الحقيقي، ومردّ ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى، فما دام الظاهر من الأولى هو المعنى الحقيقيّ فالمقصود في الثانية هو أيضاً، وهذا الظهور حجّة على ما يأتي في قاعدة حجّية الظهور، ويطلق على حجّيته اسم "أصالة الحقيقة".

ولنأخذ الآن الدلالة التصديقية الثانية بعد افتراض تعيين الدلالتين السابقتين عليها لنجد فيها نفس الشيء، فإن الظاهر من الكلام في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، أنّ المراد الجدّيّ متطابق مع ما قصد إخطاره في الذهن في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، فإذا قال المتكلّم: "أكرم كلّ جيراني" وعرفنا أنّه يريد أن يُخطر في ذهننا صورة العموم، ولكن شككنا في

أنّ مراده الجدّيّ هل هو أن نكرم جيرانه جميعاً، أو أن نكرم بعضهم غير أنّه أتى باللفظ عامّاً وقصد إخطار العموم مجاملةً لجيرانه؟

ففي هذه الحالة نجد أنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه جادّ في التعميم، وأنّ مراده الجدّيّ ذلك، ومردّ ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية، فما دام الظاهر من الأولى إخطار صورة العموم، فالظاهر من الثانية إرادة العموم جدّاً، وهذا الظهور حجّة، ويطلق على حجّيّته في هذا المثال "أصالة العموم".

وقد يقول المتكلّم: "أكرِم فلاناً" ويخطر في ذهننا مدلول الكلام، ولكنّنا نشكّ في أنّه جادٌّ في ذلك، ونحتمل أنّه متأثّر بظروف خاصّة من التقيّة ونحوها، وأنّه ليس له مراد جدّيّ إطلاقاً، والكلام فيه كالكلام في المثال السابق، فإن ظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيّتين يقتضي دلالة الكلام على أنّ ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مرادٌ له جدّاً، وأنّ الجهة التي دعته إلى الكلام هي كون مدلوله مراداً جدّيّاً له، لا التقيّة، وهذا الظهور حجّة، ويسمّى ب "أصالة الجهة".

ونلاحظ على ضوء ما تقدّم: أنّ في الكلام ثلاثة ظواهر: أحدها تصوري، واثنان تصديقيّان، ويختلف التصوري عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً في المعنى الحقيقيّ لا يتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة على أنّ المتكلّم أراد معنىً آخر، وأمّا ظهور الكلام تصديقاً في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ استعمالًا وجدّاً فيزول بقيام القرينة المذكورة، ويتحوّل من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى الذي تدلّ عليه القرينة.

**وأمّا القرينة المنفصلة فلا تُزعزِع شيئاً من هذه الظواهر، وإنّما تشكِّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها، وتُقدَّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ».**

**الشرح**

تقدم في بحث الوضع أن للكلام ثلاث دلالات: الدلالة التصورية، والدلالة الاستعمالية وهي ما عبّرنا عنها بالدلالة التصديقية الأولى، الثالثة هي الدلالة الجدية التي عبّرنا عنها بالدلالة التصديقية الثانية.

وهناك ذكرنا أن الدلالة التصورية تعيّن أن الكلام له كان له ظهور في معنى خاص في مرحلة التصور، فإنّ هذا المعنى هو المعنى الموضوع له اللفظ، فعندما يقول المتكلم: "اذهب إلى البحر" وكانت كلمة البحر ظاهرة في معنى البحر المتعارف لا في الرجل العالم، فإن هذا الظهور اللغوي هو المعنى الذي وضع له لفظ البحر لا المعنى المجازي.

كما أن الدلالة التصديقية الأولى كنّا نعني بها: إرادة المتكلم لإخطار معنى الكلمات والجملة في الذهن، فإن ثمّةَ معاني كثيرة في الذهن لا يُلتفت لها، لكن بإخطارها وإحضارها سوف يتمكن الذهن من النظر لها بشكل تفصيلي، دون بقية المعاني، وقلنا إنّ هذه الدلالة الاستعمالية قد تنعدم فيما لو صدر الكلام من نائم مثلاً. أمّا الدلالة التصديقية الثانية فكنا نقصد بها أن المتكلم جادٌّ فيما يقوله من كلام، فله إرادة جدية فيما يقول، فلو أخبر مثلاً: أن السماء ممطرة، فهو جاد فيما يقوله ويريد أن يخبر أن السماء فعلاً وواقعاً في الخارج هي ممطرة.

وهنا نريد الإشارة إلى الشك في هذه الدلالات، فنقول: كلّ لفظ لو كان له ظهور تصوري في معنى معين؛ فإن المتكلم الذي قاله هو بالفعل يقصد إخطار وتفهيم هذا المعنى بالخصوص؛ ولهذا لو شككنا في أن المتكلم هل يقصد إخطار المعنى الحقيقي أم المجازي؟ فإن ظاهر حال المتكلم أنه يقصد إخطار المعنى الحقيقي لا المجازي، وهذا مردّه عرفاً إلى أن هناك تطابقاً بين المدلول التصوري والدلالة التصديقية الأولى، وظهور الحال هذا حجةٌ؛ على ما سوف يأتي في بحث حجية الظهور، ونطلق على حجية هذا النوع من الظهور بأصالة الحقيقة. هذا ما يتعلق بالدلالة التصديقية الأولى.

أمّا ما يتعلق بالدلالة التصديقية الثانية، فلو قال المتكلم: **"أكرم كلّ جيراني"** وحددنا الدلالة التصورية والتصديقية الأولى، بأن عرفنا أن الكلام ظاهر في عموم الجيران، وأن المتكلم أراد إخطار هذا العموم في الذهن، وشككنا أن المتكلم هل هو جادٌّ في إرادة هذا العموم واقعاً أم لا، فلعله لا يريد هذا العموم، بل أراد إكرام بعض الجيران، وإنما جاء بالعموم مجاملة لجيرانه؛ هنا سوف نطبق نفس ما تقدم في الدلالة التصديقية الأولى حينما شككنا فيها، فنقول: ظاهر حال المتكلم أنه جاد فيما قاله، أي أنه جاد في التعميم لجميع الجيران، وهذا الظهور منشؤه عرفي، فالعرف يرى أن ثمة تطابقاً بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية، فكل ما أخطر معناه للذهن هو يريده جداً وواقعاً، وهذا الظهور حجة، ونطلق عليه في خصوص هذا المثال بأصالة العموم، وقلنا بخصوص هذا المثال؛ لأنّه يتضمن تعميماً بالأداة "كلّ". لكن في مثال آخر لو قال المتكلم: **"أكرم زيداً"** فقد نشك أيضاً في أنه جاد في كلامه، ونحتمل أنه لا يريد واقعاً إكرام زيد، وإنما ذكر ذلك بسبب ظروف معينة ألجأته لذلك كالتقية مثلاً، كما لو كان خائفاً وقال ذلك

حفاظاً على حياته، وهنا ما دمنا نحتمل ذلك ولم يحصل لنا القطع به، فإننا سوف نحمل كلامه على الجد، وأنه يريد إكرام زيد فعلاً وأن الجهة التي دعته للكلام هي إرادته الجدية لا التقية، وهذا أيضاً ببركة أصالة التطابق بين المدلول التصديقي الأول والثاني. وهذا الظهور حجّة، ويسمّى بأصالة الجهة.

وبما تقدم نلاحظ: أن هناك ثلاثة ظهورات: تصوري، وتصديقي أول وتصديقي ثان، ولو قارنّا بين هذه الثلاثة، نجد أن الظهور التصوري لا يتأثر بأي قرينة وأي احتمال، ولا علاقة له باحتمال أن المتكلم أراد معنى آخر، بينما الظهور التصديقي الأول يزول بقيام القرينة على إرادة إخطار المعنى المجازي، فلو قال المتكلم: " رأيت أسداً يرمي" لا شك أن القرينة هنا "**يرمي**" جعلت المدلول التصديقي في أن المتكلم أراد إخطار المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع. هذا في القرنية المتصلة.

أمّا في القرينة المنفصلة، فإنّ جميع هذه الظهورات لا تتزعزع وتبقى على حالها، نعم يحصل تعارض بينها وبين مفاد القرينة المنفصلة، وتوضيح ذلك:

لو قال المتكلم: " أكرم كلّ العلماء" فهنا قد انعقد ظهور تصوري وتصديقي أول وثان، ثم في كلام منفصل وبعد مدة زمنية قال: " لا تكرم الفساق منهم" فهنا أيضاً ينعقد ظهور لهذا الكلام في أنه لا يجوز إكرام الفساق من العلماء، وهذه القرينة المنفصلة لا تؤثر على الظهورات الثلاثة السابقة للكلام في وجوب إكرام جميع العلماء حتى الفساق منهم، نعم يحصل تعارض بين الكلام الأول والثاني، فالأول يفيد إكرام جميع العلماء حتى الفساق، والثاني يفيد بعدم وجوب إكرام الفساق، وهذا التعارض يرتفع وفقاً لقواعد الجمع العرفي التي سوف يأتي

الكلام عنها لاحقاً، وذلك بتقديم الخاص على العام، والحصيلة تكون: إكرام جميع العلماء باستثناء الفساق.

**مناسبات الحكم والموضوع**

**«قد يُذكَر الحكم في الدليل مرتبطاً بلفظ له مدلول عامّ، ولكنّ العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّة من ذلك المدلول، كما إذا قيل: "اغسل ثوبك إذا أصابه البول"، فإن الغسل لغةً قد يطلق على استعمال أيّ مائع، ولكنّ العرف يفهم من هذا الدليل أنّ المطهِّر هو الغسل بالماء.**

**وقد يُذكَر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالة خاصّة، ولكنّ العرف يفهم أنّ هذه الحالة مجرّد مثال لعنوان عامّ، وأنّ الحكم مرتبط بذلك العنوان العامّ، كما إذا ورد في قِربَة وقع فيها نجس أنّه: "لا تتوضّأ منها ولا تشرب"، فإن العرف يرى الحكمَ ثابتاً لماء الكوز أيضاً، وأنّ القربَة مجرّد مثال.**

**وهذه التعميمات وتلك التخصيصات تقوم في الغالب على أساس ما يسمّى بمناسبات الحكم والموضوع، حيث إنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفيّ؛ بسببها ينسبق إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل التخصيص تارةً، والتعميم أخرى، وهذه الانسباقات حجّة؛ لأنّها تشكّل ظهوراً للدليل، وكلّ ظهورٍ حجّة وفقاً لقاعدة حجّيّة الظهور، كما يأتي إن شاء اللّه تعالى».**

**الشرح**

علاقة الحكم بالموضوع كما مرّ هي علاقة تشبهُ علاقة السببية، فالموضوع سبب للحكم، والموضوع كما تقدم له اصطلاحان: الأول هو كلّ القيود الدخيلة في فعلية الحكم والتي ينتقل الحكم عند تحققها ـ خارجاً ـ من حالة الشأنية إلى حالة الفعلية. والاصطلاح الثاني هو متعلق المتعلق، كما في قول المتكلم: لا تشرب الخمر، فالموضوع هنا بالاصطلاح الثاني هو عنوان الخمر، وقد مرّ توضيح ذلك سابقاً. والمقصود من الموضوع في مناسبات الحكم والموضوع هو الاصطلاح الثاني.

فقد يُذكر في دليل ما حكمٌ مرتبطاً بعنوان ـ ونقصد بالعنوان هنا هو المتعلق أو الموضوع ـ وهذا العنوان له معنى عام، أي أن له حصصاً متعددة، لكنّ العرف يفهم أن الحكم ثابتٌ لحصة خاصة من هذا العنوان.

أو قد يرتبط الحكم بعنوان خاص، لكن العرف يفهم ثبوت الحكم بنحو عام، ولجميع حصص هذا العنوان.

فهمُ الذهن العرفي هذا -الذي نتج لمقارنته بين الحكم مع الموضوع بمعونة الارتكاز-سوف يخصص الحكم بحصة خاصة أو يعممه؛ ونقصد هنا بمناسبات الحكم والموضوع، هو المناطات والارتكازات [1] التي ترتكز في الذهن العرفي عندما يلاحظ الحكم مع موضوعه.

وهذا الارتكاز الذي حصل في الذهن العرفي إنّما حصل نتيجة عدة ملابسات وظروف خاصة، فمثلاً: عندما يقول المتكلم: "اغسل ثوبك إذا أصابه

(١) الارتكاز: هو ما يرتكز وينتقش في الذهن.

البول" فالحكم هنا هو "وجوب الغسل" والموضوع هو الثوب، وعنوان الغسل عنوان عام، فهو يشمل الغسل بالماء المطلق والماء المضاف أو أي سائل آخر، وعندما قارن العرف بين وجوب الغسل والثوب، وبمعونة ما ارتكز في ذهنه؛ فهم العرف أن الغسل للثوب إنّما يكون بخصوص سائل الماء المطلق لا غير، وذلك بمناسبة أن المقصود هو إزالة القذارة من الثوب، والذي يتناسب مع ذلك هو الماء المطلق لا المضاف.

هذا في حالة التخصيص، وهناك حالةُ أخرى، بأن يفهم العرف التعميم وأن ما ذكر من عنوان خاص هو من باب المثال لا غير، كما في نفس المثال السابق، عندما قال: "اغسل ثوبك إذا أصابه البول" فإن العرف لا يفهم خصوصية للثوب، بل يراه من باب المثال؛ فيتعدّى لغيره كالجبّة مثلاً والعباءة ونحوها، وهنا لاحظ العرف المناسبة بين الحكم وهو وجوب الغسل والثوب، فعمم بلحاظ الموضوع.

أو كما لو ورد في سؤال الراوي: أن قربة ماء وقع فيها نجس، فما هو حكمها؟ فأجاب الإمام: "لا تتوضأ منها ولا تشرب".

ففي السؤال نجد أن مورده هو خصوص القِربة، فهي التي أجاب عنها الإمام بأن لا تتوضأ منها ولا تشرب، لكن العرف يعمم الحكم، ولا يجعله خاصاً بخصوص القِربة، بل كل إناء يقع فيه نجس لا يجوز التوضؤ منه ولا يجوز شربه.

إذن بسبب هذه الارتكازات ينسبق إلى ذهن الإنسان العرفي عند سماع الدليل: التخصيص تارةً، والتعميم أخرى.

وبعد هذا نقول: ما هو الدليل على حجية مثل هذه الارتكازات؟ والجواب: هذه الارتكازات هي انسباقات إلى الذهن، والانسباق ظهور، وكل ظهور حجّة؛ وفقاً لقاعدة حجّيّة الظهور، كما يأتي إن شاء اللّه تعالى.

**إثبات المِلاك بالدليل**

**«عرفنا سابقاً أنّ كلّ حكمٍ له ملاك، فالوجوب-مثلاً-ملاكه المصلحة الأكيدة في الفعل، والدليل على الحكم بالمطابقة دليل بالالتزام على ملاكه، فله مدلولان: مطابقيّ، والتزاميّ. فإذا افترضنا في حالةٍ من الحالات أنّ الحكم تعذّر إثباته بذلك الدليل، كما هو الحال في صورةٍ العجز، فإن الحكم بوجوب الفعل على العاجز غير صحيح، فهذا يعني أنّ المدلول المطابقيّ للدليل ساقط في هذه الصورة.**

**والسؤال بهذا الشأن هو: أنّه هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل فيما إذا كان هناك أثر يترتّب على إثبات الملاك كوجوب القضاء مثلاً؟**

**والجواب على هذا السؤال يتعلّق بما يتّخذ من مبنىً في ترابط الدلالة الالتزاميّة مع الدلالة المطابقيّة في الحجيّة، فإن قلنا: باستقلال كلّ من هاتَين الدلالتَين في الحجيّة أمكن إثبات الملاك في المقام بالدلالة الالتزاميّة للدليل؛ لأنّ سقوط دلالته المطابقيّة لا يؤثر على حجّيّة الدلالة الالتزاميّة بحسب الفرض، وإن قلنا بتبعيّة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجيّة-كما هو الصحيح-فلا يمكن ذلك.**

**وعليه ففي كلّ حالة يتعذّر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل لا يبقى في الدليل ما يثبت وجود المِلاك. ومثل ذلك: ما إذا كان الدليل على حكمٍ دالّاً**

**بالالتزام على حكمٍ آخر وسقط المدلول المطابقيّ؛ فإن محاولة إثبات الحكم المدلول التزاماً حينئذٍ بنفس الدليل كمحاولة إثبات الملاك بالدليل في الحالة الآنفة الذكر.**

**ومثال ذلك: دليل الوجوب الدالّ بالالتزام على الحكم بالجواز وعدم الحرمة، فإذا نسخ الوجوب جرى البحث في مدى إمكان إثبات الجواز وعدم الحرمة بنفس دليل الوجوب المنسوخ، والكلام فيه كما تقدّم في الملاك».**

**الشرح**

تقدم سابقاً أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد وهو ما نعبّر عنه بالملاكات، فكلُّ حكم له ملاك؛ إما أن يكون مصلحةً أو مفسدةً، ولهذه المصالح والمفاسد مراتب، فقد تكون في رتبة شديدة فينشأ على ضوئها إما الوجوب أو الحرمة، وإن كانت بنحو أضعف فينشأ الاستحباب أو الكراهة.

وكل دليل لو دققنا فيه نجد أن فيه دلالتان: دلالة على مضمونه وهو الحكم، فكل خطاب يدلُّ بالمطابقة على الحكم؛ ودلالة ثانية على وجود ملاك يقف وراء هذا الحكم، لأنّه لا يمكن أن يكون هناك حكم من دون ملاك. فلو وجدنا دليلاً دل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فهذا الدليل الروائي له مدلول مطابقي مستفاد من منطوقه وهو دلالته على الحكم؛ أي على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، والمدلول الثاني هو مدلول التزامي لم ينطق ويذكر لفظاً في الحكم، بل نحن نستكشفه عقلاً، وهو وجود ملاك استدعى تشريع هذا الحكم.

فإذا افترضنا أن دليلاً تعذر فيه إثبات الحكم على المكلف، أي أن مدلوله المطابقي قد سقط، كما لو افترضنا أن الدليل هو وجوب صلاة الظهر، وكان

المكلف عاجزاً تكويناً، فمدلول الدليل المطابقي ساقط في حق المكلف العاجز؛ لأنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة، فهنا هل يمكن أن نثبت بهذا الدليل وجود الملاك؛ أي: ثبوت مصلحة للصلاة في عهدة المكلف وإن كان عاجزاً؟ قد تقول: وماذا نصنع بهذه المصلحة ما دام المكلف عاجزاً ولا يستطيع الصلاة؟

والجواب: إن هناك أثراً وثمرة لهذه المصلحة على القول بإمكان إحرازها، وهي أن هذا المكلف يجب عليه القضاء خارج الوقت فيما لو ارتفع عنه العجز.

فهل يمكننا أن نقول إن هذا الدليل الدال على حكم وجوب صلاة الظهر له مدلولان أحدهما مطابقي والثاني التزامي، وقد سقط الأول، فيبقى الثاني؟

والجواب عن هذا التساؤل يختلف باختلاف المباني والآراء في مسألة ترابط الدلالة الالتزامية مع المطابقية في الوجود وفي الحجيّة، وقد مرّ هذا البحث سابقاً كما سوف يأتي تفصيله في الحلقة الثالثة إن شاء الله، وهنا نقول: إن اعتقدنا بأن الدلالتين مستقلتان، ولا ترابط بينهما، عندئذٍ لو سقطت واحدة يمكن أن تبقى الأخرى.

أمّا إذا اعتقدنا أن هناك ترابطاً بين الدلالتين في الحجيّة، ومقتضى هذا الترابط عندئذ أنه بسقوط أحدهما سوف تسقط الثانية جزماً.

وعلى الاعتقاد الثاني: لا يمكننا عندئذٍ أن نجزم بوجود الملاك في الصلاة في المثال الآنف الذكر، فلم يبق شيء يدلُّ على الملاك بعد سقوطهما معاً، وعندئذٍ لابد أن نلتمس دليلاً آخر على وجوب القضاء.

وعلى الاعتقاد الأول: يمكننا أن نجزم بوجود الملاك وبقائه في حق العاجز وإن سقط عنه الحكم وهو وجوب الصلاة بسبب عجزه، ولهذا لو انتفى عنه

العجز فإنه يجب عليه استيفاء هذا الملاك، لأنّه ثابت من الأول في ذمته، ويوجد ما يدلُّ عليه وهو الدلالة الالتزامية العقلية.

والصحيح هو الرأي الأول، أي إننا نؤمن بوجود التبعية والترابط بين الدلالتين، فإذا سقطت واحدة تسقط الثانية؛ فلا يمكننا عندئذٍ إثبات الملاك بعد سقوط الدلالة المطابقية.

وعندئذٍ نكوّن قاعدة مفادها: **"كلّ حالةٍ يتعذّر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل لا يبقى في الدليل ما يثبت وجود الملاك".**

وهذه القاعدة لا تختص بالحكم وملاكه، بل تشمل أيضاً ما إذا كان الدليل دالاً على حكم بالمطابقة ودالاً بالالتزام لا على ملاكه، بل على حكم آخر، كما لو دل الدليل على وجوب صلاة العيد، فهذا الدليل نفسه يدلُّ بالالتزام على أن صلاة العيد جائزة لا محرمة، لأنّ هناك تلازماً بين الوجوب والجواز. فلو سقط الدليل المطابقي وتم نسخ هذا الحكم، فهل يمكننا أن نثبت أن صلاة العيد إن لم تكن واجبة فهي جائزة؛ ولا محذور في أدائها حتى مع النسخ؟

والكلام في هذا الفرض هو ذاته في الحكم والملاك. فإن قلنا بالتبعية والارتباط فسوف لن يبقى شيء بسقوط المطابقية، وإن قلنا بالاستقلال فيمكن أن نثبت الجواز. والصحيح هو الأول.

### الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

**«عرفنا فيما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ: تارةً يكون لفظيّاً، وأخرى غير لفظيّ، والدليل الشرعيّ غير اللفظيّ هو الموقف الذي يتّخذه المعصوم وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ. ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارةً، وفي التقرير والسكوت عن تصرّفٍ معيَّنٍ تارةً أخرى، ونتكلّم الآن عن دلالات كلّ من الفعل والسكوت».**

### الشرح

مرّ سابقاً أن الدليل الشرعي تارة يكون لفظياً وأخرى يكون غير لفظي، ونقصد بالدليل غير اللفظي: كلّ ما له دلالة على الحكم الشرعي من دون أن يكون لفظاً، فيدخل في هذا الإطار فعل المعصوم وسكوته المعبر عنه بالتقرير.

فسوف نتكلم عندئذٍ تارة عن الدليل غير اللفظي المتمثل في فعل المعصوم، وتارة عن الدليل المتمثل في سكوته وتقريره.

### دلالة الفعل

**«أمّا الفعل: فتارةً يقترن بمقال أو بظهور حال يقتضي كونه تعليميّاً فيكتسب مدلوله من ذلك، وأخرى يتجرّد عن قرينةٍ من هذا القبيل، وحينئذ فإن لم يكن من المحتمل اختصاص المعصوم بحكمٍ في ذلك المورد دلَّ صدور الفعل منه على عدم حرمته بحكم عصمته، كما يدلُّ الترك على عدم الوجوب لذلك، ولا يدلُّ بمجرّده على استحباب الفعل ورجحانه إلّا إذا كان عبادة، فإن عدم حرمتها مساوق لمشروعيّتها ورجحانها، أو أحرزنا في موردٍ**

**عدم وجود أيّ حافز غير شرعيّ فيتعيّن كون الحافز شرعيّاً فيثبت الرجحان، ويساعد على هذا الإحراز تكرار صدور العمل من المعصوم، أو مواظبته عليه مع كونه من الأعمال التي لا يقتضي الطبع تكرارها والمواظبة عليها.**

**وهل يدلُّ الفعل على عدم كونه مرجوحاً: إمّا مطلقاً وإمّا في حالة تكرار صدوره من المعصوم، أو لا يدلُّ على أكثر ممّا تقدّم من نفي الحرمة في ذلك؟ وجوه مبنيّة على أنّ المعصوم هل يجوز في حقّه ترك الأوْلى وفعل المكروه، أو يجوز حتّى التكرار والمواظبة على ذلك، أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبة إليه؟**

**ويلاحظ: أنّه على تقدير عدم تجويز ترك الأولى على المعصوم: إمّا مطلقاً أو بنحو المواظبة على الترك نستطيع أن نستفيد من الترك عدم استحباب المتروك، كما نستفيد من الفعل عدم كونه مكروهاً، وعدم كون الترك مستحبّاً».**

**الشرح**

النحو الأول من الدليل غير اللفظي هو فعل المعصوم، وهذا الفعل له أنحاء؛ فتارة يقترن بقرينة تعيّن كون الفعل في مقام التعليم، فيكتسب الدليل مدلوله من هذا الحال، فقد يدلُّ التعليم على اللزوم أو الاستحباب ونحوه[1]،

(١) كما في رواية حماد بن عيسى المعروفة، عندما قال له الإمام الصادق عليه السلام: ما أقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فلا يقيم صلاة واحدة بحدودها تامةً! قال حماد: فأصابني في نفسي الذل، فقلت: جُعلت فداك فعلّمني الصلاة؛ فقام أبو عبد الله عليه السلام مستقبلَ القبلة منتصباً؛ فأرسل يديه جميعاً على فخذيه، قد ضم أصابعه... إلخ. الكافي، الشيخ الكليني، ج ٣ ص ٣١١. نشر دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣.

وتارة أخرى يكون فعل المعصوم مجرداً عن أي قرينة تعين كونه تعليمياً، وحينئذ يدلُّ صدور هذا الفعل من المعصوم على عدم حرمته؛ إذ لو كان حراماً وصدر منه لكان ذلك معصيةً منه، وهو منزّه عن المعصية بحكم كونه معصوماً؛ لكن هذه الدلالة متوقفة على عدم احتمال كون هذا الفعل من مختصات المعصوم وإلّا لو كان من مختصاته فلا يدلُّ على عدم الحرمة، كما في زواج النبي (صلى الله عليه وعلى آله) أكثر من أربعة.

وكما يدلُّ الفعل على عدم الحرمة كذلك يدلُّ ترك الفعل من المعصوم على عدم وجوبه؛ بنفس السبب الذي تقدم؛ لأنّه بحكم عصمته لا يمكن أن يكون واجباً ومن ثمَّ يتركه.

ثم إن صدور الفعل من المعصوم لو كان عبادياً هل يدلُّ على الوجوب أو الاستحباب؟ والجواب: أمّا الوجوب فلا دلالة فيه على ذلك؛ لأنّ الوجوب بحاجة إلى قرينة خاصة تعيّن كون الفعل الصامت واجباً. نعم الفعل مادام له دلالة على عدم الحرمة، فهذا يعني على أنه مشروع، ومعنى كونه مشروعاً أنه راجح ومطلوب، ومعنى المطلوبية أنه مستحب، فذات الفعل يساوق الاستحباب بلا حاجة إلى قرينة أخرى. وهكذا لو أحرزنا وعلمنا أن الفعل عندما صدر من المعصوم لم يكن صدوره منه بأي حافز غير الحافز الشرعي، فعندئذٍ يتعين كونه مستحباً.

### اعتراض عام في المقام

**«وتبقى هناك نقطة ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، وهي: أنّ هذه الدلالات إنّما تتحقّق في إثبات حكمٍ للمكلّف عند افتراض وحدة الظروف المحتمل**

**دخلها في الحكم الشرعيّ، فإن الفعل لَمّا كان دالّاً صامتاً وليس له إطلاق فلا يعيّن ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم، فما لم نحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها لا يمكن أن نثبت الحكم.**

**ومن هنا قد يثار اعتراض عامّ في المقام، وهو: أنّ نفس النبوة والإمامة ظرف يميِّز المعصوم دائماً عن غيره، فكيف يمكن أن نثبت الحكم على أساس فعل المعصوم؟».**

**الشرح**

وبعد أن بيّنا الدلالات التي يمكن اكتشافها لفعل المعصوم أو لتركه، يبقى أن نشير إلى أن هذه الدلالات إنّما تتم فيما لو أحرزنا أن الفعل أو الترك لم يكن مختصاً بزمان المعصوم، فلم نحتمل اختلاف الظروف الزمانية والمكانية وغيرها فيما بيننا وبين زمان صدور الفعل من المعصوم.

ومن هنا يمكن أن يثار اعتراض حاصله: إن المعصوم هو إمّا نبي أو إمام، والفعل أو الترك عندما صدر منه فقد صدر وظرفه النبوة أو الإمامة، ومن المحتمل أن يكون للنبوة وللإمامة خصوصية فيه، فيكون من مختصات المعصوم ولا يشترك فيه غيره.

**جواب الاعتراض**

**«والجواب على ذلك: إن احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف ملغى بقوله تعالى: لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ، وما يناظره من الأدلّة الشرعية الدالة على جعل النبي والإمام قدوة، فإنّ فرض ذلك يقتضي إلغاء**

**دخل النبوة والإمامة في سلوكهما لكي يكون قدوة لغير النبي والإمام، فما لم يثبت بدليل أن الفعل المعين من مختصات النبي والإمام يبني على عدم الاختصاص».**

**الشرح**

وجواب الاعتراض: إن احتمال دخل ظرف النبوة والإمامة يمكن نفيه بكون المعصوم قدوةً ينبغي لنا التأسّي به؛ لأدلة كثيرة منها قوله تعالى: " لكم في رسول الله قدوة حسنة"، ومقتضى التأسّي: أن لا يكون للنبوة والإمامة دخلٌ في أفعاله وسلوكه، فلا يكون الفعل الصادر منه حينئذٍ من مختصاته إلا إذا ثبت بدليل خاص أنه كذلك.

## دلالة السكوت والتقرير

**«وأمّا السكوت فقد يقال: إنّه دليل الإمضاء، وتوضيح ذلك: أنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيَّناً: فإمّا أن يبدي موقف الشرع منه، وهذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ. وإمّا أن يسكت، وهذا السكوت يمكن أن يعتبر دليلًا على الإمضاء».**

**الشرح**

تكلمنا في الدليل غير اللفظي، وقلنا تارة يتمثل هذا الدليل في فعل الإمام، وثانية يتمثل في سكوته وتقريره. والآن نتكلم عن الثاني، فنقول:

قد يقال إن سكوت المعصوم دليل على الإمضاء فيما لو واجه سلوكاً معيناً، وقد ذكرنا في الحلقة الأولى أن هذه المواجهة على نحوين:

أحدهما: مواجهة سلوك فردٍ خاص يتصرف أمام المعصوم؛ كأن يمسح أمام المعصوم في وضوئه منكوساً ويسكت عنه. والآخر: مواجهة سلوك اجتماعي وهو ما يسمى بالسيرة العقلائية، كما إذا كان العقلاء -بما هم عقلاء- يسلكون سلوكاً معيّناً في عصر المعصوم، ويسكت العصوم عن هذه السيرة.

وفي كلا النحوين يكون السكوت دليلاً على الإمضاء.

### أساس دلالة السكوت على الإمضاء

**«ودلالته على الإمضاء: تارةً تدّعى على أساسٍ عقليّ، وأخرى على أساس الظهور الحاليّ».**

### الشرح

دلالة السكوت على الإمضاء لها أساسان، أحدهما عقلي والآخر استظهاري، وسوف نشرح كلا الأساسين مفصلاً.

### الأساس العقلي

**«أمّا الأساس العقليّ فيمكن توضيحه: إمّا بملاحظة المعصوم مكلّفاً، فيقال: إن هذا السلوك لو لم يكن مرضيّاً لوجب النهي عنه على المعصوم؛ لوجوب النهي عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل، فعدم نهيه وسكوته مع عصمته يكشف عقلًا عن كون السلوك مرضيّاً.**

**وإمّا بملاحظة المعصوم شارعاً وهادفاً، فيقال: إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان يفوّت عليه غرضه بما هو شارع لتعيّن الوقوف في وجهه،**

**ولَما صحّ السكوت؛ لأنّه نقض للغرض، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل.**

**وكلّ من اللحاظين له شروطه، فاللحاظ الأوّل يتوقّف على توفّر شروط وجوب النهي عن المنكر، واللحاظ الثانيّ يتوقّف على أن يكون السلوك المسكوت عنه ممّا يهدِّد بتفويت غرضٍ شرعيٍّ فعليٍّ بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرةً، كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيّات، أو ناشئاً من نكتة تقتضي بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعيّ على نحو يتعرّض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت، كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً في المجالات العرفيّة ولكن بنكتة تقتضي بطبعها تطبيق ذلك على الشرعيات أيضاً عند الحاجة».**

**الشرح**

أمّا الأساس العقلي فيكون بلحاظين أو بمناطين، وتوضيح ذلك:

**الأول**: هو لحاظنا أن المعصوم شخصٌ مكلّف، وعندئذٍ مع هذا اللحاظ يقال: إن السلوك الذي واجههُ المعصوم وسكت عنه لو لم يكن مقبولاً عنده لوجب النهي عنه؛ لأنّه مكلّف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مكلّف بوجوب تعليم الجاهل كما هو مقتضى إمامته؛ فعدم نهية وعدم تعليمه، وسكوته عنه يكشف عقلاً عن رضاه بالفعل.

وهذا اللحاظ مشروط بتوفر شروط وجوب النهي عن المنكر، كالأمن من الضرر مثلاً، فلو لم يكن أحد الشروط متوفراً لا يمكن الاستكشاف عقلاً.

**الثاني**: أن نلحظ المعصوم كونه شارعاً وهادفاً، بمعنى أنه الحافظ للشريعة وتطبيقها وتحقيق أهدافها وأغراضها، فيقال عندئذٍ: إن سكوت المعصوم عن الفعل الذي واجههُ لو لم يكن مرضياً ومقبولاً عنده لكان سكوته مفوّتاً لغرض الشريعة؛ ولَوجَب عليه الوقوف ضد هذا الفعل؛ ولَمَا صحَّ سكوته؛ لأنّ السكوت نقضٌ للغرض، ولا يمكن للشارع العاقل أن ينقض غرضه مع التفاته لذلك.

وشرط هذا اللحاظ: أن يكون السلوك المسكوت عنه ممّا يهدِّد بتفويت غرضٍ شرعيٍّ فعليٍّ؛ بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرةً، أي أن يكون الفعل الذي سكت عنه المعصوم ليس من الأفعال العادية وغير المرتبطة بالقضايا الشرعية، بل لا بد أن يكون -على تقدير عدم الوقوف بوجهه – مما يهدد غرض الشريعة، كالسلوك الخارجي القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيّات، فهذا السلوك لو لم يكن مرضياً لهدد غرض الشريعة، فغرضها ـ على تقدير أنه لم يكن مرضياً ـ بلا شك هو في طريقة أخرى غير العمل بأخبار الآحاد.

أو كان السلوك المسكوت عنه ليس فعلاً خارجياً، بل كان أمراً ناشئاً من نكتةٍ تقتضي بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعيّ على نحوٍ يتعرّض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت، أي كان ارتكازاً ذهنياً قابلاً للامتداد والسرَيان للمجال الشرعي، كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً في المجالات العرفيّة ولكن بنكتةٍ تقتضي بطبعها السريان إلى الشرعيات أيضاً عند الحاجة.

**الأساس الاستظهاري**

**«وأمّا الأساس الاستظهاريّ فيقوم على دعوى أنّ ظاهر حال المعصوم- بوصفه المسؤول العامّ عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ-عند سكوته عن سلوك يواجهه، ارتضاء ذلك السلوك، وهذا ظهور حالي، وتكون الدلالة حينئذٍ استظهاريّةً، ولا تخضع لجملةٍ من الشروط التي يتوقّف عليها الأساس العقليّ».**

**الشرح**

الأساس الثاني هو الاستظهار، بأن يقال: إن ظاهر حال المعصوم عند سكوته عن تصرفٍ يواجههُ هو ارتضاؤه بهذا التصرف؛ لأنّ المعصوم هو المسؤول العام عن تبليغ الشريعة وتقويم الانحراف، فلو لم يكن راضياً بالسلوك لكان عليه التنبيه على الانحراف الحاصل. وهذا الأساس ما دام استظهارياً فهو يخضع لحجية الظهور بلا حاجة إلى شروط أخرى.

**السيرة**

**«ومن الواضح أنّ السكوت إنّما يدلُّ على الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم لسلوك معيَّن، وهذه المواجهة على نحوين:**

**أحدهما: مواجهة سلوك فرد خاصٍّ يتصرّف أمام المعصوم، كأن يمسح أمام المعصوم في وضوئه منكوساً ويسكت عنه.**

**والآخر: مواجهة سلوك اجتماعيّ، وهو ما يسمّى بالسيرة العقلائيّة، كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكاً معيَّناً في عصر المعصوم فإنّه**

**بحكم تواجده بينهم يكون مواجهاً لسلوكهم العامّ، ويكون سكوته دليلًا على الإمضاء. ومن هنا أمكن الاستدلال بالسيرة العقلائيّة عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم.**

**والإمضاء المستكشف بالسكوت ينصبّ على النكتة المركوزة عقلائيّاً، لا على المقدار الممارس من السلوك خاصّة. وهذا يعني:**

**أوّلًا: أنّ الممضى ليس هو العمل الصامت لكيلا يدلُّ على أكثر من الجواز، بل هو النكتة، أي المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه، فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ.**

**وثانياً: أنّ الإمضاء لا يختصّ بالعمل المباشر فيه عقلائيّاً في عصر المعصوم، ففيما إذا كانت النكتة أوسع من حدود السلوك الفعليّ كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءَها كبرويّاً وعلى امتدادها.**

**وعلى ضوء ما ذكرناه نعرف أنّ ما يمكن الاستدلال به على إثبات حكمٍ شرعيٍّ هو السيرة المعاصرة للمعصومين؛ لأنّها هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيرة المتأخّرة».**

**الشرح**

تكلمنا فيما تقدم أن مواجهة المعصوم لسلوك معين تارة يتمثل في مواجهة سلوك فرد من الأشخاص، وتارة أخرى في مواجهة سلوك جماعي؛ وهو السلوك الذي نعبر عنه بالسيرة العقلائية؛ ومن هنا أمكن الاستدلال بهذه السيرة عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم عنها.

وجدير بالذكر هنا التنبيه على أن الإمضاء المستكشف بالسكوت عن السلوك الاجتماعي الذي واجهه المعصوم والمعبر عنه بالسيرة العقلائية لا ينصب على الفعل الخارجي فقط، بل يتعدى ليشمل النكتة المركوزة عقلائياً، أي أن الإمضاء يكون للارتكاز الثابت في الذهن العقلائي والذي بسببه نشأ السلوك الخارجي، وهذا يترتب عليه أمرين:

**الأول**: أن النكتة الممضاة ليست فعلاً وسلوكاً خارجياً صامتاً لكيلا تدل إلا على الجواز فقط، بل المُمضى هي مفهوم ثابت في الذهن؛ ولهذا يمكن بإمضائها إثبات أكثر من الجواز، كما لو كان هناك سلوكٌ اجتماعي قائماً على التملك بالحيازة، وقد سكت عنه المعصوم؛ فهو ممضى، وحيث إن الممضى هو النكتة المركوزة التي تولد عنها ذلك السلوك خارجاً؛ فيمكن إثبات حكم تكليفي بالإمضاء؛ كحرمة التصرف بالمال المملوك بالحيازة. أو كان هناك سلوك اجتماعي قائماً على تملك السمك المصطاد من البحر بالحيازة؛ فيمكن إثبات الملكية التي هي حكم وضعي.

**الثاني**: أن الإمضاء ما دام للنكتة العقلائية فلا يختص الإمضاء بالعمل الممارس والمباشر في خصوص زمن المعصوم، بل يمتد ليشمل كلّ فعل مشابهٍ له في زمان غير المعصوم؛ لأنّ الإمضاء كان بقالبٍ كليٍّ لا يختص بزمن خاص.

ومثال ذلك: في زمن المعصوم كانت الحيازة سبباً للملكية، لكن كان مصداقها في ذلك الوقت هو حيازة الحطب وما شابهه، واليوم في عصرنا الحاضر قد انتقلت الحيازة إلى مصاديق جديدة من خلال تطور الوسائل والآلات؛ فأصبحت حيازة للمعادن والغابات ونحو ذلك، وحيث إن المعصوم أمضى النكتة بنحو كلي، فكأنما قال: "من حاز ملك" بغضِّ النظر عن المصداق وقت

زمانه، عندئذٍ يمكننا إثبات إمضاء المعصوم للملكية بالحيازة في مصاديقها الجديدة. وهذا هو أحد ثمرات الفارق بين إمضاء الفعل الخارجي والنكتة الارتكازية.

### توضيح المفردات

**قوله: «كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءَها كبرويّاً وعلى امتدادها».**

**"كبروياً"**: أي بنحو كلي، مثلاً: كلّ حيازة فهي سبب الملكية، سواء كان المُحاز حطباً أم معدناً.

**"امتدادها"**: أي ممتدة لكل زمان حتى زمان غير المعصوم.

### توهم أن السيرة المتأخرة معاصرة للمعصوم

**«وقد يتوهّم: أنّ السيرة المتأخّرة معاصرة أيضاً للمعصوم وإن كان غائباً، فيدلّ سكوته عنها على إمضائه، وليست لدينا سيرة غير معاصرة للمعصوم.**

**والجواب: على هذا التوهّم: أنّ سكوت المعصوم في غيبته لا يدلُّ على إمضائه؛ لا على أساس العقل ولا على أساس استظهاريّ.**

**أمّا الأوّل فلأنّه غير مكلَّف في حال الغَيبة بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل، وليس الغرض بدرجة من الفعليّة تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعيّ الذي سبّب الناس أنفسهم إلى سدّه بالتسبيب إلى غيبته.**

**وأمّا الثاني فلأنّ الاستظهار مناطه حال المعصوم، ومن الواضح أنّ حال الغيبة لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.**

**وعلى هذا يعرف أنّ كشف السيرة العقلائيّة عن إمضاء الشارع إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء، لا بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء وطليعتهم، فما يَصدقُ عليهم يَصدقُ عليه، كما يظهر من بعض الأصوليين؛ وذلك لأنّ كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف، وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المُدركات السليمة الفطريّة لعقولهم، كما هو واضح».**

**الشرح**

كما اتضح أن السيرة لكي تكون كاشفة عن إمضاء المعصوم لا بد أن تكون معاصرة له؛ ومن هنا قد يُتوهم أن هذا الشرط متحققٌ دائماً حتى في زماننا هذا، وهو زمان غيبة الإمام المهدي عليه السلام، فكلُّ سيرة لا بدّ أن تقع في مرأى منه، وقد سكت ولم يردع عنها؛ وعندئذٍ ليس هناك من سيرة غير معاصرة للمعصوم، فيدل سكوته -عن أي سيرة عقلائية متأخرة- على إمضائه.

والجواب على هذا التوهم بأن يقال:

إن سكوت المعصوم في غيبته لا دلالة فيه على الإمضاء، وقد مرّ أن هناك أساسين للإمضاء، إما عقلي أو استظهاري؛ وكلاهما مفقود في المقام:

أمّا الأوّل العقلي الذي كان مناطه أن الإمام المعصوم مكلّف إما بالنهي عن المنكر أو بتعليم الجاهل، فلا تكليف له في حال غيبته بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل.

نعم لو كان الحفاظ على الغرض بدرجة تستوجب الحفاظ بطريق غير الطريق الطبيعي؛ فسوف يتدخل الإمام في غيبته، لكن ليس الأمر كذلك.

وأمّا الثاني الاستظهاري؛ فلأنّ الاستظهار مناطه حال المعصوم، ومن الواضح أنّ حال الغيبة لا ظهور فيها لكي يقال ظاهر حاله كذا، فلا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

وبهذا يتضح أن ملاك كشف السيرة عن إمضاء المعصوم هو السكوت لا أن الشارع سيد العقلاء، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن ما اتفق عليه العقلاء لا بد أن الشارع أيضاً متفق معهم؛ لأنّه سيد العقلاء، هذا التقرير ليس صحيحاً، لأنّ الشارع حينما يكون سيد العقلاء لا يعني بالضرورة أنه متطابق معهم تماماً، بل قد يقتضي ذلك تميزه عنهم في بعض المواقف، وقد يقتضي تخطئته لهم في المواقف التي لا تعبر عن فطرة سليمة.

وبهذا نُنهي الجزء الأول، والحمد لله رب العالمين، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لإكمال الجزأين المتبقّيين.